منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

أسماء خوالديّة

صرعى التصوّف

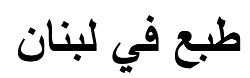
الحلاج وعين القضاة الهمذاني والسهروردي نماذجَ

دراسة تحليليّة نقديّة مقارنة تستلهم مفاهيم نظرية التقبّل

دراسات في التصوف

صرعى التصوف

الحلاج(309 هـ) وعين القضاة الهمذاني (525 هـ)
والسهروردي (586 هـ) نماذج دراسة تحليلية
نقدية مقارنة تستلهم مفاهيم نظرية التقبل


طبع في لبنان

صرعى التصوف

الحلاج(309 هـ) وعين القضاة الهمذاني (525 هـ)
والسهروردي (586 هـ) نماذج دراسة تحليلية
نقدية مقارنة تستلهم مفاهيم نظرية التقبل

أسماء خوالدية

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING





الطبعة الأولى

1435هـ - 2014 م

ISBN: 978-614-02-3117-7



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
هاتف الرياض: 966509337722+
هاتف بيروت: 9613223227+
editions.difaf@gmail.com

الإهداء

إلى الشّجرة التي غرست جذورها عميقا

في تربة وجودي أهدي عملي،

إلى رفيق دربي

إلى زهرات حديقتي:

وضّاح وجمانة وأكثم

تصدير

من علامات ربوبيته أن يرسل رياح شفقته إلى قلوب أودّائه مبشّرًا بهتك حجب الاحتشام، ليطؤوا بساط المودّة من غير حشمةٍ، فيسقيهم على ذلك البساط شراب الأنسِ، وتهبّ عليهم رياح الكرم، فينفيهم عن صفاتهم، ويجيئهم بصفاته وبنعوته، فإنّ بساط الحقّ تعالى لا يطأه من هو مقيم على حدّ الاحتراق، حتّى يرى العيون كلّها عينًا واحدًا، ويرى ما لم يكن كما لم يكن، وما لم يزل كما لم يزل.

الحلاّج، الأعمال الكاملة، التفسير، ص 138

المقدّمة

شكل الخطاب الصوفي- فكريا وفنيا وتأويليا- منعطفًا كبيرا في الثقافة العربية، وذلك لما أوجده من إشكالات واختلافات في الرّؤى النقدية والفكرية التي دارت حوله من الناحيتين الدينية والفلسفية. فعُدّ هذا الخطاب مُريبًا مربكًا وأحيانًا كثيرة خروجًا عن السنّة والشّريعة.

وعرفت التجربة الصّوفيّة -على مستوى التّحليل والدّراسة -مختلف التّجارب والمقاربات التي سلكتها المناهج النقديّة المنتشرة في السّاحة الأدبيّة، وهو ما عزّز لدينا القناعة بأنّ الدّراسة الصّوفيّة تستدعي وجوبًا استثمار هذه المناهج سعيا إلى تحقيق النتائج المرجوّة.

وإنّ دراسة النّصوص موصولة -لا محالة -بمختلف السّياقات التّاريخيّة المؤثّرة في نشأتها، غير أنّه يصعب -في اعتقادنا -الإقرار المطلق بقدرتها النّافذة على إيضاح الأسرار التي تُبقي بعض التّجارب الصّوفيّة حيّةً، جِدّتُها مستمرّة في تحريك السّواكن واستنباط زوايا جديدة في البحث، بخلاف تجارب أخرى أتى عليها النسيان سريعًا.

لذا أصبح من اللاّزم إذن دراسة التّجارب الصّوفيّة في علاقتها بمتقبّليها المتعاقبين زمانًا ومكانًا، مادام المتصوّف نتاج منظومة مجتمعيّة، ومادام الجمهور المتقبّل هو الذي يمنح آثاره الحياة.

ونحن بدورنا حاولنا -من خلال هذه الدّراسة -أن نُبيّن العلاقة بين المتقبّل والتجربة الصّوفيّة المأساويّة وذلك بتطبيق نظريّة التقبّل على ثلاثة من أقسى التجارب الصّوفيّة وأكثرها تماثلا ألا وهي تجربة الحلاج (ت 309هـ) وتجربة عين القضاة الهمذاني (ت 525هـ) وتجربة السهروردي (ت 586هـ).

من هنا -وفي ضوء ذلك -ارتأينا إعادة النّظر في دراسة القديم بمنهج جديد لعلّنا نُسهمُ إلى حدّ بعيد في إزالة كثير من الغموض العالق بهذه التّجارب، أو على الأقلّ نُسهمُ في تأويلها.

لقد آثرت في بحثي هذا اختيار نظرية أعلت من شأن القارئ بما هو شرط لازم لإتمام العمل الأدبيّ، واعتمدت على تصور فلسفي يعيد الاعتبار للذات في فهم الوجود، وأشارت إلى تحول عام من الاهتمام بالمؤلف والعمل إلى الاهتمام بالقارئ، إنها نظرية التقبّل، نظريّة ألمانيّة المنبت يُعدّ ياوس/(1921-1997) Hans Rober Jauss وآيز/(1926-2007) Wolfgang Iser أبرز روّادها.

وتاريخيّا غير خافٍ أنّ ظهور نظريات التقبّل والتأويل –بوصفها مناهج متجهة نحو القارئ –كان بمثابة ردة فعل على المناهج النصية التي أوْلت الاهتمام بالنص وأغفلت القارئ، وهذا ما دفعها إلى التركيز على القارئ أثناء تفاعله مع النص الأدبي قصد تأويله وخلق صوره ومعانيه وأخيلته.

من هنا يندرج موضوع هذا البحث ضمن مُساءلة تخوضُ في مستويات الفهم انطلاقًا من الحسّ الإشكاليّ الموجود بين النصّ الصّوفي والمتقبّل حصرًا وإعادة بناء السّياقات التّاريخيّة والاجتماعيّة للنصّ.

فالموضوع إذن مُحدّدٌ في العنوان كالآتي: صرعى التصوّف. الحلاج (309هـ) وعين القضاة الهمذاني (ت 525هـ) والسهروردي (ت 586هـ) نماذجَ– دراسة تحليليّة نقديّة مقارنة تستلهم مفاهيم نظريّة التقبّل–، لأجل ذلك نُحاول تسليط الضّوء على تلك الجوانب الفنيّة والجماليّة والوجوديّة.... التي ميّزت التجارب المذكورة آنفًا، والبحث عن دلالاتها وفق منظورٍ حداثيّ بُغيةَ استنطاقها بآليات بحثيّة حديثة. ونتوخّى في عملنا هذا مُقاربة مستويات التقبّل متدرّجين من العامّ إلى الخاصّ، مُهتمّين بمستويات آفاق الانتظار إدهاشًا وتخييبًا.

ومن ثمّة كانت الإشكاليّة المطروحة كالآتي:

ما هي درجات التّلاقي بين التّجارب الصّوفيّة؟ ماهي نقاط تماثلها وما هي نقاط تنافرها؟ كيف نتقبّل نصّا/تجربة صوفيّة أنتج في غير السّياق الذي نتلقّاه فيه كقرّاء؟

وأنّى لنا أن ندرس هذه التّجارب ونحن على وعي بأنّ بعض المسائل الصّوفيّة علمها من المستحيلات لأنّها ذوقيّة، وكلّ ما يكون ذوقيّا لا يستقيم وصفُهُ بالقول، لأنّه –وببداهة –معرفة مباشرة لا يمكن الاطّلاع عليها أو نقلها فهي أقرب إلى الشّعور منها إلى التعقّل؟

وإذا كان أهل التصوّف عامّة وثالوثنا خاصّة قد أقرّوا صراحةً بأنّ علمهم لا يقع في نطاق الوصف بالألفاظ وليس لغير من يتذوّق أحوال الصّوفيّة أن يتذوّق أحوالهم، ألا يكون عملنا حينها مجازفةً؟

ثمّ أليست الخبرة الصّوفيّة متجاوزةً إمكانات القول والكتابة والإدراك الفكريّ وهي ممّا لا يمكن فهمه إلاّ من خلال المعاناة الذّاتيّة، عبر لحظات إشراق منّيةٍ وبالتّالي ليست بحاجة إلى تصديق وتبرير؟

أمّا عن أسباب اختيار الموضوع فهي كثيرة وأهمّها:

– الرّغبة في البحث في هذا النوع من المواضيع التي تُزاوجُ بين الجنس الأدبيّ والمنهج البحثيّ تزاوجًا ينأى بالدّراسة عن الوصفيّة المحضة التي كثيرًا ما تُسيء للتصوّف وتُبسّط معانيه تبسيطًا مُخِلاّ.

– أنّ هذا الحقل جديرٌ بالبحث فهو يُلفتُ النّظر إلى أهميّة قراءة التّراث الصّوفي قراءة جديدة، لأنّه زاخر بجوانب عديدة تحتاج لإعادة النّظر فيها. وبهذا نتبيّن مظاهر الجِدّة والطرافة.

– محاولة الاستفادة من المناهج الحديثة، وتطبيقها في التصوّف لتحريره من ضيق التحليلات القديمة والأحكام الذّاتيّة التي تحدّ أفق تقبّله وتُحاصرُ فرادة نصّه بل إنّها تحُدّ من عطائه وإجاباته على أسئلة القُرّاء المعاصرين والمتعاقبين.

– ضرورة إنعاش الموروث الصّوفي الخامد في بعض جوانبه، والسّعي إلى مواكبة التطوّر في المناهج النقديّة الحديثة.

بالإضافة إلى الأسباب الآنفة هناك أسباب أخرى تتعلّق بخصوصيات مميّزة لكلّ تجربة سواء أكانت للحلاّج أو عين القضاة الهمذاني أو السّهروردي.

– فرادة هذه النماذج ودوام تأثيرها في القرّاء المتعاقبين، بل إنّ الشّبه بينهم كثيرًا ما يستدعي استحضارهم بصفة آنيّة.

– شعرهم ونثرهم كانا– وما يزالان –يُعَدّان نماذج خصبة للإبداع ومادة تغري بالمعرفة والاكتشاف، فهما مع كلّ قراءة يُبينان عن أشكال غير متوقّعة من التعبير.

– كونُ النصّ الصّوفي يتوفّر على قدرة تعبيريّة هائلة تتمحّض بها التجربة الصّوفيّة من المقام إلى المقال ومن الأفق الذّاتيّ إلى الأفق الجماعيّ.

وممّا يمكن قوله في أهمّية هذا الموضوع، إنّ الدّراسات السّابقة التي تعرّضت لهذه النّماذج ما تبيّنت مطلقًا هذا الخيط الرّابط بينهم كما أنّ اعتماد نظريّة التقبّل في بحث صوفي مقارن نجزم أنّه عمل غير مسبوق البتّة. وهي إلى ذلك لم تلتفت إلى الصّلة بين الصّوفي ومتقبّليه، فأبينا إلاّ

الإقبال على تدبّر الموضوع من خلال منظور التقبّل وآلياته معتمدين في ذلك على بعض ما ثمّنته جماليات التقبّل من إجراءات، ولاسيما ما نشره ياوس وآيزر، ولهذا فقد اخترنا جماليات التقبّل منهجًا وإجراءً. كما استفدنا من إجراءات المنهج الأسلوبيّ المقارن، وبعض معطيات النقد الثقافي.

وانسجامًا مع منهج التقبّل، فقد حرصتُ على أن يقوم هذا البحث على لغة الاحتمال والترجيح بعيدًا عن التعميم والأحكام المطلقة، وتحقيقا لهذه الرّؤية جاء البحث استجابة للنظريّة وآلياتها، وذلك وفق خطّة انتهجت فيها فهرسة تنظيميّة مخصوصة توزّع المتن فيها على أربعة أبواب تضمّنت ستّة عشر فصلا على النحو الآتي:

الباب الأوّل هو عبارة عن مهاد نظريّ تمّ خلاله التعرّف على نشأة نظريّة التقبّل، وعن الأسس الفكريّة والفلسفيّة التي قامت عليها، والكشف عن صلة هذه النّظريّة بالأصول الفلسفيّة المتعلّقة بجماليات التقبّل. وما ذلك إلاّ إجلاء لأبرز المفاهيم التي سنشتغل عليها في مقاربتنا المقارنيّة لهذا الثّالوث من التّجارب. كما نظرنا في المقارنة منهجًا بحثيا، ما هي أبرز آلياته.

أمّا الباب الثّاني فعماده الوقوف على ما في التّجارب من لحظات حاسمة وجدناها على تماثل شديد وعلى قدرة تأثيريّة هائلة، إذ علقت بالأذهان وكثيرا ما صيغت حولها "الأساطير" والخوارق، لما فيها من إقبال وتحدّ وشغف إذ لحظة الموت على مشقّتها ومأساويتها كانت بالنّسبة إليهم تحرّرًا وانعتاقًا وسمتًا.

أمّا الباب الثّالث فانشغلت فيه بالتّجارب لغةً ومفاهيم ومعرفة سبيلا لإجلاء الاختلافات والتّماثلات، فكان أن تقصّينا مسائل شائكة في آفاقهم الصّوفيّة من مثل النبوّة والاتّحاد والشّيخ والمريد والموت بما هو مطلب ملذوذ ومطلوب أداته الشّريعة حقًّا واستحقاقًا.

ولمّا كانت كلّ تجربة صوفيّة تترقّى احتذاءً وتشبّهًا بنموذج هو الكمال في نظرها، فقد رمنا في الباب الرّابع دراسة مفهوم الكمال عند ثالوثنا سواءٌ أكان "نورًا محمّديّا" أو "إبليس" أو "إشراقًا" أو "ولايةً". وإلى ذلك تنبّهنا إلى ما في الخطاب الصّوفي من استراتيجيات كثيرًا ما تتقصّدُ إرباك التّأويل وصرف القرّاء عن أكناهها ومعانيها. وقد اخترنا الطّير رمزًا مشتركًا عندهم، رمز النّزوع إلى المحبوب.

فبسبب التعارض في الفهم والتّأويل بين التجربتين الدّينيتين من جهة، وبسبب العنف الماديّ واللّغويّ الذي مارسته التجربة الدّينيّة العاديّة أو المألوفة –الفقهيّة بصفة خاصّة– من جهة أخرى، كان على ثالوثنا أن ينتجوا لغتهم الخاصّة بهم، التي راموا الاحتماء بها من العنف وسوء التقبّل، وإن لاحظنا أحيانًا أنّهم ترفّعوا عن التّواصل مع غيرهم، ضنينين بخطابهم إلاّ على "صفوة الصفوة" ممّن

خبروا الأذواق والمواجيد والمكاشفات، أو بنقل ببساطة ممّن لا يقفون على العبارات بل يرومون الإشارات.

وعلينا أن ندرك أنّ خصوصيات منابت هذه التجارب في الزّمان والمكان والشّخصية والظّروف الحافّة.... لم يحجب عنّا انفتاحم على الآخر قبولا وتأثّرًا وتسامحًا، من مسيحيّة ويونانيّة وبوذيّة وأفلاطونيّة.... أو شيعيّة أو غيرها من المذاهب والفرق الكلاميّة الدّينيّة الإسلاميّة كلّ ذلك أبان عن قدرتهم جميعهم على الاستفادة منها دون التّماهي معها، وتمثّلها وإعادة بنائها في نظام معرفي وأخلاقيّ جديد هو خطاب الحقيقة الصّوفيّة، من حيث هي حقيقة كونيّة جامعة للمذاهب والأديان كلّها، متجانسة مع المذاهب الفلسفيّة والدّينيّة الكبرى التي وجدت عبر تاريخ الإنسانيّة، من دون أن يكون ثمّة أيّ مطابقة، وكأنّ الخطاب المعرفي عندهم يقوم على إعادة تفكيك الأنساق المعرفيّة والصّوفيّة والفلسفيّة المتقدّمة وصولا إلى صوغ نسق مخصوص متفرّدٍ فردانيّ.

وأخيرًا آملُ أن أكون قد وفّقت فيما سعيتُ إليه من خلال بحثي هذا، وأن تكون محاولتي حافزًا لدراسات أخرى تبحث في ما فات هذا البحث من جوانب تبدو لغيري مهمّة، وحسبي أنّي حاولت.

الباب الأوّل
في التقبّل والمقارنة

الفصل الأوّل: العوامل المؤثرة في ظهور نظريّة التقبل

الفصل الثاني: مصطلحات نظريّة التقبّل

الفصل الثالث: مدرسة كونستانس وأثرها في ترجمة أهميّة القارئ

الفصل الرّابع: في المنهج المقارن

الفصل الأوّل العوامل المؤثرة
في ظهور نظريّة التقبّل

ما نظرية التقبّل إلاّ صدى للتطورات الاجتماعية والفكرية والأدبية في ألمانيا الغربية خلال ستينات القرن الماضي. مدارها الاهتمام بالقارئ منتجًا معاني النصّ ودلالاته بغضّ النظر عن النصّ وعن شخصية المؤلف، فهي تركز تركيزاً كلياً على كل ما يثير القارئ زمانًا ومكانًا ناهيك عن الدور الذي يؤديه في إتمام النصّ.

ومنظور هذه النظرية أنها تثور على المناهج الخارجية التي ركزت كثيرا على المرجع الواقعي كالنظرية الماركسية أو الواقعية الجدلية أو المناهج البيوغرافية التي اهتمت كثيرا بالمبدع وحياته وظروفه التاريخية، والمناهج النقدية التقليدية التي كان ينصب اهتمامها على المعنى وتصيده من النص باعتباره جزءا من المعرفة والحقيقة المطلقة، والمناهج البنيوية التي انطوت على النص المغلق وأهملت عنصرا فعالا في عملية التواصل الأدبي ألا وهو القارئ الذي ستهتم به نظرية التقبل الألمانية أيما اهتمام.

والعوامل المؤثرة في ظهور نظرية التقبّل هي:

1- المدرسة الشكلانية:

بدءًا إنّ للشكلانية الروسية فضلا في صيرورة النظرية الأدبية، فقد قامت بإرساء هذا العلم على أسس الألسنيات، واعتبرت أول من أخذ بمراتب البنيوية وعلم الدلالة في التفكير البحثي، وحين قام الشكلانيون بتوسيع مفهوم الشكل الذي يندرج فيه الجمال والتأثير أسهموا في خلق طريقة جديدة للتغيير ترتبط ارتباطا وثيقا بنظرية التقبل. وكان لاهتمامهم أيضاً بالأداة الفنية وما تحدثه من تغريب للتصورات في العمل الأدبي، وبما يشير هذا التغريب إلى علاقة القارئ بالنص كان له دور فعّال في تبلور النظرية. كما كان للتطوّر الأدبيّ وتعاقب الأجيال من أجل إحلال المبتدعات المثيرة لدى المتقبّل محلّ التقنيات القديمة دورٌ في نظرية التقبّل [1] .

2- ظواهرية رومان انغاردن/Roman Ingarden:

ركز انغاردن على العلاقة القائمة بين النص والقارئ. وأكد على دور المتقبل في تحديد المعنى وذلك حين يُعمل خياله في ملء الفجوات والفراغات في النص حتى يكتمل العمل الأدبي [2] . واعتبر أنّ المعنى الموضوعي الخالي من المعطيات المسبقة ينشأ بعد أن تُكَوِّن الظاهرة معنى مخصوصًا في الشعور أي بعد الارتداد من عالم المحسوسات إلى عالم الشعور الداخلي، وبهذا الاعتبار لا يكون المعنى إلاّ خلاصة الفهم الفردي الخالص.

وإلى ذلك اعتبر أنّ العمل الأدبي ينطوي دائما على بنيتين، الأولى نمطية، وهي أساس الفهم، والثانية متغيّرة وهي الأساس الأسلوبي للعمل الأدبيّ، وما المعنى إلاّ تلك الحصيلة النهائية للتفاعل بين بنية العمل الأدبي وفعل الفهم. وكل ذلك له دور كبير في نظرية التقبّل.

3- مدرسة براغ البنيوية[3]:

تعد مدرسة "براغ"/Prague school أفضل من يُمثل الاتجاه الوظيفي في دراسة اللغة؛ وقد نشأت في أحضان نادي براغ اللساني Prague Circle/الذي أنشأه العالم التشيكي فيلام ماثيزيوس/Vilem Mathesius وبعض معاونيه سنة 1926. وعُرفت بالمدرسة الوظيفية أو الفونيمية، وبلغت ذروتها في الثلاثينيات وتحديدا عندما انضم إليها سنة 1928 ثلاثة لسانيين روس وهم: رومان ياكبسون، وسيرج كرسفسكي، ونيكولاي تروبتسكوي، ومنذ 1930 ازداد توسع المدرسة لينضم إليها لفيف من اللسانيين الفرنسين: أندري مارتيني وإميل بنفست وغيرهما من لسانيين أوروبيين وواصلت أفكار مدرسة براغ ازدهارها في أمريكا ممثلة في أعمال رومان ياكبسون.[4]

وإنّ ما يعنينا في سياق بحثنا هذا هو عدم فصل البنيويين وخاصّة موكاروفسكي العمل الأدبي بما هو بنيه عن النسق التاريخي، إذ يرى أنه لابد من فهم العمل على أنه رسالة إلى جانب كونه موضوعاً جمالياً. وبهذا فهو يتوجه إلى متقبّل هو نتاج للعلاقات الاجتماعية المتغيرة، وبهذا المتقبّل يصير المقصد الفني الكامن في العمل أمرًا ممكنا[5].

4- هومنيوطيقا غادامر/Gadamer Hans-Georg:

تعتبر الهرمنيوطيقا- أو نظرية التأويل- مبحثاً يختص بدراسة عمليات الفهم، وبخاصة ما يتعلق بتأويل النصوص. وتأتي كلمة «هرمنيوطيقا» من الفعل اليوناني Hermeneuein ويعني «يفسر»، والاسم اليوناني كذلك Hermeneia ويعني تفسير. وقد انصب اهتمام غادامر على عبور الفجوة التاريخية والثقافية التي تفصل ما بين المفسر والنص، فقام بتطوير مصطلحين كان لهما أهميتهما في نظرية التقبّل هما "التاريخ العملي" و"أفق الفهم" فالتاريخ وثيقة تضم خبرات لا يمكن استبعادها إبّان فهمنا العمل وتغييره. كما ركز على علاقة المتقبل بالنص وأثر توجهاته الاجتماعية والنفسية في عملية التقبل ومن ثمة في وعيه التفسيري للعمل [6].

5- سوسيولوجيا الأدب:

تعدّ سوسيولوجيا الأدب فرعا من السوسيولوجيا العامة وهي تنشغل بكل ما له علاقة بالإبداع الأدبي، سواء في علائقه المفترضة مع المجتمع أو في تحليل شروط إنتاجه وإعادة إنتاجه في الأنساق المجتمعية، فالأدب والأديب تحديدا لا يكون بمعزل عن الفعاليات والظواهر والحركيات التي تعتمل في رحاب المجتمع، بل يوجد في كثير من الأحيان على خط التماس معها، فليس هناك من أدب منفصل عن شروط المجتمع الذي يتأسس فيه، وهذا ما كان من اهتمامات نظرية التقبل، تحديدا تركيز رائديها على الآثار التي يحدثها المنشئون في زمانهم وبعد زمانهم في نفوس المتقبلين الذين أدركوا قيمة الأعمال وأقرّوا بها. ولهذا لم يعد المؤلف وعمله الأدبي يحتلان مكان الصدارة، بل انصرف الاهتمام إلى المتقبّل والظروف الاجتماعية التي تمت فيها عمليات التقبّل [7] .

الفصل الثاني
مصطلحات نظرية التقبّل

أفق التوقعات:

هي مجموعة التوقعات الأدبية والثقافية التي يتسلح بها القارئ عن وعي أو غير وعي في تناوله للنصّ وقراءته [8] . والتقبّل لا يتوقف عند زمن بل يُخلق في كل زمن، ولكلّ زمن قرّاء وهذا التقبل يختلف من زمن لآخر حسب الظروف المحيطة اختلافه من قارئ لآخر بحسب التكوين النظري والميول والرغبات والقدرات وبحسب خبرة المتقبّل الاجتماعية والتاريخية والثقافية التي يحملها وكل هذا يشكل مخزوناً لدى القارئ يتم تقبّل النصّ على أساسه، فيتشكل لديه أفق توقع يعمل النص على إخراجه [9].

ويخبرنا أفق التوقع كيف كان العمل يُقيّم ويُؤول عند ظهوره، وكيف أنّ هذا التأويل لا يعطي العمل معناه النهائي، ولكنه قابل لأن يُبدّل معناه ويغيّر، أو يزداد توضيحه مع تتابع الأزمنة، ومع هذا فإننا لا نستطيع فهم العمل إلا بانصهار الآفاق بعضها مع بعض من الماضي إلى الحاضر [10].

وهذا يعني أننا لا نستطيع فصل النص المقروء عن تاريخ تقبّله والأفق الأدبي الذي ظهر فيه، وانتمى إليه أول مرة، فالنص وسيط بين أفقنا والأفق الذي مثله أو يمثله، وعن طريق مزج الأفاق بعضها ببعض تنمو لدى متقبّل النص الجديد قدرة على توقع بعض الدلالات والمعاني،

ولكن هذا التوقع ليس بالضرورة نفس التوقع المخزون لدى المتقبل فقد يحدث له شيء من الدهشة والمخالفة لما قد توقعه أوقد يكون النص مطابقاً لما توقعه،

فيحدث لأفقه تغيير أو تصحيح أو تعديل أو يقتصر على إعادة إنتاجه [11] . وعلى هذا فأن أفق التوقع يتشكل من ثلاثة عوامل رئيسية هي:

– التجربة المسبقة التي اكتسبها الجمهور عن الجنس الذي ينتمي إليه النص.

– شكل الأعمال السابقة وموضوعاته التي يفترض معرفتها.

– التعارض بين اللغة الشعرية واللغة العملية أي التعارض بين العالم التخيلي والواقع اليومي [12] .

وتتم عملية بناء المعنى وإنتاجه داخل مفهوم أفق التوقعات، حيث يتفاعل تاريخ الأدب والخبرة الجمالية بفعل الفهم عند المتقبّل. والمعنى ليس موضوعاً ماديا يمكن تعريفه وحده والإحساس به بل هو واقع في منتصف المسافة بين الوجود العاري من معايشة المادّة وإحساسها، وبين التفكير وملكته حيث يصبح الموضوع فكرة محدّدة، فلا حقائق في النصّ وإنّما هناك أنماط وهياكل تثير القارئ حتى يصنع حقائق. ومن سمات هذه الهياكل أنها أشكال فارغة يصب فيها القارئ مخزونه المعرفي [13] :

ومن هنا فإن بناء المعنى يستند إلى ثلاثة أبعاد:

أ– النص بما هو منتج محتمل للمعنى.

ب– استقصاء إجراءات النص في القراءة للكشف عن الصور الذهنية المكونة عند محاولة بناء هدف جمالي متماسك وثابت [14] .

ج– البناء المخصوص للأدب وفق شروط تحقق وظيفة التواصلية، وتحكم تفاعل القارئ به وإن هذه العلاقة التفاعلية ناتجة عن كون النص ينطوي على مرجعيات خاصة به ويسهم المتقبل في بناء هذه المرجعية عبر تمثله للمعنى. وإن الفجوة وهي عدم التوافق بين النص والقارئ هي التي تحقق الاتصال في عملية القراءة [15] . ويضاف إلى أفق التوقعات فكرة:

الرؤية المتحركة:

لا يمثل النصّ سوى افتتاحية للمعنى، ولا يمكن انفتاحه كموضوع إلا في المرحلة النهائية للقراءة، عندما نجد أنفسنا غارقين فيه، والقارئ باعتباره نقطة وفق هذا المنظور يتحرك خلال الموضوعات باحثا في ما يجب عليه تأوّله وهذا ما يحدد فهمه للموضوعات الجمالية في النّصوص الأدبية [16].

الفجوات:

يوجد في النص مجموعة من الفجوات أو الفراغات التي يتركها المؤلف للقارئ من أجل ملئها، فكل جملة تمثل مقدمة للجملة التالية وتسلسل الجمل يحاصر القارئ بمجموعة من الفجوات غير المتوقعة يقوم بملئها مستعيناً بمخيلته [17]، حينها يكون مسهمًا في إتمام معنى العمل الأدبي، وهذا الملء يتم ذاتياً حسب ما هو معطى في النص.

وإنّ وعي القارئ متكون من أنماط جزئية مترابطة بعضها ببعض، تسهم مجتمعة في إخراج النص في صيغة مكتملة [18]، وذلك باعتبار نقص النصّ لما فيه من فجوات، وهذه الفجوات تنتظر مساعدة القارئ من أجل ملئها، أما إذا كانت قدرة القارئ غير متوفرة من أجل ملء هذه الفجوات فإن النص ينتظر القارئ القادر على تأويله أي إنه يتوقع قارئه ذلك لأن هذه الفجوات هي التي تحقق عملية الاتصال بين النص والقارئ. [19]

المسافة الجمالية:

هي الفرق بين كتابة المؤلف وأفق توقع القارئ، بمعنى أنها المسافة الفاصلة بين التوقع الموجود لدى القارئ والعمل الجديد[20] . ويمكن الحصول عليها من استقراء ردود أفعال القراء على الأثر، أي من الأحكام النقدية التي يطلقونها عليه، والآثار الأدبية الجيدة هي تلك التي تُمني انتظار الجمهور بالخيبة، إذ الآثار الأخرى التي ترضي آفاق انتظارها وتلبّي رغبات قرائها المعاصرين هي آثار عادية جداً لأنها نماذج تعوّد عليها القرّاء.[21] وعلى هذا يمكن تمييز ثلاثة أفعال لدى القارئ:

– الاستجابة: ويترتب عليها الرضى والارتياح لأن العمل الأدبي يستجيب لأفق توقع القارئ وينسجم مع معاييره الجمالية.

– التغييب: ويترتب عنه الاصطدام لأن العمل الأدبي قد خيب أفق توقع القارئ فيخرج من المألوف إلى الجديد.

– التغيير: أي تغيير الأفق المتوقع[22] .

المتعة الجمالية:

وتعتمد على:

– فعل الإبداع: أي المتعة الناجمة عن استخدام المرء لقدرته الإبداعية الخاصة.

– الحس الجمالي: وتشير إلى اعتماد الإبداع على التقبّل.

– التطهير: وهي الخبرة الجمالية الاتصالية التي تُنتج لذة العواطف المثارة بواسطة البلاغة أو الشعر، وهما القادران على تعديل اقتناعات المتقبّل وحركته [23] .

القارئ الضمنيّ/le concept de lecteur implicite:

أصحاب هذه النظرية لا يشرحون النص وإنما يشرحون الآثار التي يخلقها النصّ في القارئ، والمتقبّل طرف ملازم للنصّ يتبادل معه علاقة التأثير والتأثر، فالتفاعل قائم بين النصّ والمتقبّل، والمتقبّل هو الذي تقوم عليه نظرية الوقع الجماليّ التي لا يمكن أن تتحقق خارج فعل القراءة أي خارج التقبّل [24].

وأية نظرية تختص بالنصوص الأدبية فإنها لا تتخلى عن القارئ، فهو نظام مرجعي للنصّ. وهذا القارئ عند أصحاب هذه النظرية هو القارئ الضمني وهذا القارئ ليس له وجود حقيقي ولكنه يجسد التوجيهات الداخلية للنص، فالقارئ الضمني ليس معروفاً في اختبار ما، بل هو مسجل في النص بذاته، ولا يصبح للنص حقيقة إلا إذا قُرئ وفق شروط، وقام القارئ باستخلاص ما في النص من معاني وصور ذهنية فكأنه يعيد بناء المعنى من جديد [25].

والقارئ له دور في فهم الأدب، فمتى تخلص من الدلالات المثالية الصرفة أو الواقعية الصرفة سعى إلى الإمساك بالتصورات العامة التي تجعل من الملفوظ محققا لاستجابات مستمرة لتجربته فيضعه في دائرة التواصل.

وليس القارئ الضمني شخصاً خيالياً مدرجا داخل النص، ولكنه صاحب دور مكتوب في كل نص ويستطيع كل قارئ أن يتحمله بصورة انتقائية وجزئية وشرطية، وهذه الشرطية ذات أهمية قصوى لتقبّل العمل، لذلك فإن دور القارئ الضمني يجب أن يكون نقطة الارتكاز لبنيان استدعاء الاستجابة للنصّ [26].

ويعني هذا أن مدار الاهتمام ليس ما تقوله نصوصهم ولا معانيها –التي تبقى نسبية –بل ما تركته أعمالهم من آثار شعورية ووقع فنيّ وجماليّ فينا وفي القرّاء المتعاقبين، والبحث عن أسرار

خلود هذه التجارب وأسباب ديمومتها عبر اختلاف السياقات التاريخية والاجتماعية. ناهيك عن الفروق ونقاط التّماثل فيها. ولهذا دعا كل من آيزر وياوس إلى إعادة كتابة تاريخ الأدب على ضوء جمالية القراءة لمعرفة الذوق السائد وطبيعة التفكير والتفاعل بين الذوات والنّصوص الإبداعية والمقاييس الجمالية التي استخدمت في التأويل عبر التطور التاريخي والتحقيب الأدبيّ والنقديّ. يقول ياوس في هذا الصدد: "إذا أردنا كتابة تاريخ أدبي جديد، من خلال رسم يعيد تكوينه، انطلاقا من بقايا الأعمال والتفرعات التاريخية، والتأويلات، ودعاوي التّواصل الأدبيّ المتخفّاة تحته، علينا أن نسارع إلى تاريخ التجربة الجمالية ونظريتها. وتظهر لي ضرورة كل هذا لأنه يمنحنا "الجسر الهرمنوتيكي" لبلوغ حقب بعيدة في الزمان وفي الثقافات الأجنبية ذات التقليد الأوربي" [27].

وقد أشار آيزر في هذا السّياق إلى مدى أهمية إعادة تاريخ الأدب الأوربي اعتمادا على شهادات القرّاء ورصد ردود قراءاتهم وأذواقهم الجمالية أثناء تفاعل ما هو شعوري "القراءة" مع ما هو لفظي "النص": "كيف يتم استقبال النصّ الأدبيّ من طرف جمهور معين؟ وكيف تُبينُ الأحكام الصادرة عن الآثار الأدبية عن بعض وجهات النظر وبعض الضوابط السائدة بين الجمهور المعاصر مما يجعل الدليل الثقافي المرتبطة به هذه الأحكام، يمارس تأمّله داخل الأدب. وهذا أيضا، صحيح حين يعمد تاريخ التقبّل إلى شهادات القراء الذين يطلقون، عبر فترات مختلفة من الزمن، أحكاما على أثر معين. وفي هذه الحالة، يكشف تاريخ التقبّل الضوابط التي توجه هذه الأحكام مما يشكل نقطة انطلاق لتاريخ الذوق والشروط الاجتماعية لجمهور القراء" [28].

الفصل الثالث
مدرسة كونستانس وأثرها
في ترجمة أهمية القارئ

تعد مدرسة كونستانس L'École de Constance من أهم المدارس التي أبرزت أهمية القارئ في عملية الاتصال وتأويل النصّ، ذلك أنّ جمالية التقبّل قد استفادت من أفكار وأطروحات "الحلقة اللسانية لبراغ" وأفكار المدرسة الشكلانية التي كان يرى أصحابها أنّ النصّ يتجاوز رؤيته كوحدة فكرية وأيديولوجية، فهو غير قابل للاقتصار أوالاختزال، ولا يمكن مطابقته أو مماهاته مع تفسيراته وتأويلاته التي تعود إلى نقاده وقرائه، ولذلك يعتبر أتباع هذه المدرسة المؤلف الأدبيّ ظاهرة سيميائية تشمل:

أ- علاقة مادية ولغوية متعددة المعنى، إيحائية تتجاوز واحدية الدلالة إلى تعدديتها.

ب- موضوعاً جمالياً؛ يمثل مسار وإنتاج قراءات وتأويلات وتفسيرات هذه العلاقة المادية واللغوية من طرق وعي جمعي لآراء مجموعة اجتماعية محددة [29].

فالقراءة فعل جماليّ، وليست مجموعة من القراءات الفردية المنعزلة، وهي حصيلة أو تقبل تأويلات تندرج في نسق قيميّ ومعياريّ وتصوريّ لجماعات اجتماعية معينة، تجمعهم علاقات تقبّل أدبيّ وثقافي مشروطة بظروف تاريخية معطاة، تجيب عن انتظارات جمهور قارئ أو جماعات في مرحلة تاريخية معينة [30].

وتأسيساً على ما قدمنا يبدو أن كل جماعة فكرية تنتج:

1- موضوعها الجمالي، ورؤيتها التأويلية والتفسيرية للنصّ الأدبيّ.

2- تربط تفسيراتها وتأويلها للنصّ بمصالحها الرمزيّة والماديّة.

3- تفرز قراءة وتصورات نقدية وإيديولوجية لنصوص أدبية مغايرة ومختلفة. وهي الخلاصة التي انتهت إليها أيضًا "جون ماري جولومو/Jean Marie Goulemot في مقالها الموسوم بـ: De la lecture comme production de sens [31].

القارئ– أفق الانتظار/Horizon d'attente:

يتحدد أفق الانتظار لدى قارئ معين بأربعة عوامل:

– معرفة سابقة لكتابة أو أسلوب كاتب معين.

– تجربة مع جنس أدبيّ ما رواية، شعر، مسرحية...

– ثقافة أدبية وجمالية عامة، أو خبرة قرائية واستهلاكية ثقافية معينة.

– حياة نفسية واجتماعية محكومة بعادات وطقوس واستجابات [32].

ويتحدث "ياوس" عن المسافة أو التفاوت بين كتابة وأسلوب مؤلف معين وأفق انتظار القارئ، وذلك ما يكون في رأيه مسافة جمالية تبرز من خلالها ردود فعل القارئ تجاه النص، وهي لا تخرج عن ثلاث استجابات ممكنة:

الرّضا: وهي حالة تطابق الكتابة والموضوع انتظار القارئ، مما يتيح تماهي القارئ مع موضوع القراءة ويحقق انسجاماً ورضا جمالياً.

الخيبة: وتتجسد في عدم تطابق الكتابة شكلاً ومضموناً مع ما كان ينتظره القارئ.

التغيير: وهي الحالة التي يستطيع فيها الكاتب تغيير أفق انتظار القارئ وتحويله من قيمة جمالية إلى أخرى، كما حدث ذلك في التجارب الروائية الجديدة التي غيرت من تقنيات الكتابة، سعياً وراء ترقية القارئ وتطوير ذوقه.

ومن هذا المنطلق تعتبر القراءة مفهوما يسهل الانتقال من النصّ وظروف إنتاجه في الدراسات السياقية إلى الاهتمام بالقارئ طرفا في إضفاء المشروعية على النصّ [33]، فالقارئ لا

يواجه النصّ معزولاً ووحيداً، بل يواجهه من خلال الأنظمة النصّية المترسبة في لا وعيه ومن خلال ذكرياته القرائية [34] .

بين التقبّل والتأثير

إنّ التعارض القائم بين التقبّل والتأثير، والتمييز بينهما لدى الباحثين، وتأكيد دور التقبّل بما هو فعالية منتجة تستوعب وتكيّف وتقيّم وتحاور وتفكر، تعارضٌ قائم على مخاوف سجلها "شوبنهاور"/Arthur Schopenhauer (1788-1860) "حول القراءة والكتب" والتي أبرز فيها الوجه السلبي للتقبّل بما هو استقبال محض إذ يقول: "متى قرأنا فإنّ شخصا آخر يفكّر لنا: نحن نعيد فقط سيرورته الفكرية، وذلك مثلما يتتبّع التلميذ بريشته –أثناء تعلم الكتابة– الخطوط التي رسمها له المعلم بقلم الرصّاص وتبعاً لذلك، فإننا نكون أثناء القراءة محرومين من ممارسة التفكير إلى حدّ بعيد ولذلك، فإننا نحسّ بارتياح نسبي حين تأتي القراءة بعد فترة نكون تعاملنا فيها مع أفكارنا الشخصية، ولكن رأسنا لا يكون أثناء القراءة إلاّ مسرحاً لأفكار غريبة عنّا، وكذلك فإنّ من يقرأ كثيراً أو ربّما يقرأ طوال نهاره ثم يقضي بين القراءة والقراءة وقتاً خالياً من التفكير فيفقد شيئاً فشيئاً كفاءة التفكير نفسها. وهذا تماماً مثل ذلك المرء الذي يقضي كل وقته في ركوب الخيل، فيفقد في نهاية المطاف المعرفة بالمشي" [35] . فالاستقبال المتواتر للنصوص يقوم على حساب ملكة التفكير المعطلة أما إضافة "أولريش كلاين"/(1916-1982) Ulrich Klein للاستيعاب والتكيّف والتقييم، فهي إضافة لشرط الحوارية المتبادلة بين النصّ والقارئ، ولا يمكن لها أن تكون إلاّ واعية مفكرة مدركة في ذات الآن. وعلى جملتها يترتب ناتج القراءة في تعديل أو تحوير الأفق الانتظاري عند القارئ.

ويمكن تمييز الأثر عن التقبّل –حسب ياوس– عند اعتبار عامل الزمن فيكون الأثر الذي ينتجه العمل الأدبيّ بالظرف الذي ولد فيه، والذي شمله بجملة من المعطيات المؤثرة في نشأته وتكوينه: فهو يرتبط بذلك الماضي ويلازمه، ويأخذ منه قدرته إلى إحداث الأثر. أما التقبّل فيكون حركة حرّة منطلقة تتخطى عامل الزّمن الماضي وتدخل في حوار مع الحاضر (حاضر القراءة) من خلال جملة من المعايير الجديدة التي قد تختلف عن تلك التي ولد فيها وفي كنفها النص الأدبي. فيكون التقبّل مساءلة للنّص في زمن غير زمنه، ومن خلال قيم غير قيمه. وتفكيك هذا التمييز –عند ياوس– لا يتم إلا من نظرة تاريخية واعية تترسّم منحنيات التبدّل والتغيّر التي تطرأ على

التقبّلات في مختلف مستوياتها السّاذجة والنافذة. لأن مثل هذا النصّ: "قد سوئل منذ البداية من طرف قرّائه الأوائل، وحمل إليهم جواباً قبلوه أو رفضوه، ولا تنحصر آثار القبول بالنسبة إلى المؤلفات الخالدة في تقريظ المعاصرين لها. فالبقاء في حدّ ذاته مؤشر لحسن الاستقبال. إنّ قرّاء آخرين يضعون –ضمن سياق تاريخي– أسئلة جديدة لغرض الحصول على معنى جديد في الجواب الأول الذي لم يعد يشفي غليلهم. وهكذا يتصرف المتقبل في المؤلفات، يعدّل دلالتها ويوفّر بصورة تدريجية –بالنسبة للقارئ الذي لم يعد يتقبل الجواب المقدم من طرف المؤلف الجاهز– فرصة إنتاج مؤلف يقدم جواباً تام الجدّة في الموضوع نفسه. إنّ تبادل الأسئلة والأجوبة المسجلة في المؤلفات المتعاقبة يكون في مجمله الجواب الذي يقدّمه الماضي لسؤال المؤرّخ [36].

والتقبّل على هذه الصّورة –قد استفاد من جملة القراءات السابقة، والتي تغذيه باستمراره وتوجهه– أمّا الأثر فمقصور على الصورة التي وقف عندها النص عند نشأته فأضحى شيئاً ساكناً في الماضي يحفظ في ذاته نهاية ما تجمع فيه من تقبلات سابقة. إلاّ أنّ مساءلته أثناء القراءة تغتني دوماً بما يتحقق من جديد، لا بما هو كائن كامن فيه لذلك يعلن "جورج كدامير"/-Hans Georg Gadamer (1900-2002) أنّ نظرية التقبّل: "لم تعد تنطلق من تأثير المقصود كما كان الشأن بالنسبة لنظرية الأدب البلاغية والتأويلية بحيث تنبني النظرية الجديدة على تلقيات النصّ التي تحققت، وتبحث في العلائق بين هذه التلقيات وبين النصّ" [37].

وما يعمق الفارق بين التأثير والتقبّل، كون التقبل، يخضع لمستويات مختلفة في تصنيف الفاعلين من جهة، وفي جملة الشروط المصاحبة للفعل القرائي من جهة أخرى، من عوامل داخلية وخارجية تؤطر القراءة وتوجهها، على مستوى الذات الواحدة قبل تعدّد القراء.

إن الشروط الخارجية (من زمان ومكان، ووضعية فعل التواصل) تكوّن التقبّل، وتصبغه بصبغتها، فتتيح له في حال مالا تتيحه له في حال آخر مع نفس النص وعين القارئ. أمّا الشروط الداخلية من بيولوجية وسيكولوجية أخرى تتعلق بوضعية المتقبل اجتماعياً. فلا تسمح بضبط التّقبّل إلاّ بالنسبية والتعدّد: وعلى هذا الأساس فإنّه: "لا يمكن أبداً أن يكون هناك تطابق بين النصّ الذي يُنتج، وبين النصّ حين يخضع لتقبّل ما. وذلك نظراً لتباين ظروف عملية التواصل هذه، إضافة إلى أن اتّساع الفارق الزمنيّ بين نشأة النصّ، وبين تقبّله يزيد من الفارق التواصليّ" [38].

وأمام خطورة هذه الملاحظة يرى "كونتر جريم" أن نتريث في تسمية النصّ "بالموضوع الجمالي" قبل التقبّل، لأنّ هذه الصّفة لن تلحقه إلاّ بعد التقبّل ولا تكون حينها إلاّ نتيجة له.

الخاتمة

خلاصة القول في هذا المنهج النقديّ، أنّه استطاع استقطاب النقّاد في السّاحة الأدبيّة العالميّة تمامًا مثل غيره من الاتّجاهات النقديّة السّابقة عليه أو المعاصرة له، وذلك بفضل الأشواط الكثيرة التي قطعت في سبيل تشييد جماليّة جديدة لتقبّل الأعمال الأدبيّة مستلهمين في سمتهم هذا معطيات الفلسفة الظّاهريّة التي كانت الأصل الأوّل الذي تفرّعت عنه هذه النّظريّة.

ولعلّ أهمّ ما يُحسب لها هو تحويلها الاهتمام إلى تلك الثنائيّة التواصليّة التي غمرتها سيول المناهج السّياقيّة السّابقة عليها، فأبقتها في طيّ النسيان، وهي ثنائيّة (النصّ/المتقبّل)، فأعلت من شأن المتقبّل وركّزت على دوره في عمليّة الاتّصال الأدبيّ.

ولمّا كانت الذّوات القارئة مختلفة في كفاياتها ومرجعياتها، تعدّدت قراءة النصّ الصّوفي وانتفت مقولة أنّ للنصّ معنى واحدًا على القارئ إدراكه.

ولئن استعانت نظريّة التقبّل بمفاهيم الفلسفة الذّاتيّة ووظّفت معطياتها فإنّها في الآن نفسه "قامت بإقصاء حالات الانقياد اللاّواعية للنصّ المتمثّلة في القراءات الحدسيّة فبدت الجماليّة تغييبًا معتمدًا لمسارات الذّات والموضوع لإنتاج نصّ جديد تتجلّى فيه أشكال الوعي المتضافرة، وعي النصّ ووعي القارئ [39].

ولئن كان أصحاب هذه النظريّة يؤمنون بحرّية القارئ، فإنّهم في المقابل يرفضون رفضا باتا القراءات الذّاتيّة المنبثقة من حدس القارئ وتخمينه، ويبغون القراءة التي تستثير لدى القارئ عمليات عقليّة معقّدة نوعًا ما وذات مرجعيات عديدة.

وأخيرًا وبعد هذا الإقرار بما لهذه النظريّة من تأثير إيجابيّ على الطّريقة التي غدت تُوَجّه بها الدّراسات الأدبيّة منذ السّبعينات وحتّى اليوم، فلا مفرّ في الوقت نفسه من الاعتراف بأنّها عانت ولا تزال تعاني نوعًا من الرّكود نتيجة لانحصار الأجناس الأدبيّة التي اشتغلت عليها، ناهيك عن كون

الطّرق التي استكشفتها لتحليل الأعمال الأدبيّة لم تثبت فعاليتها دومًا وكما كان يُتوقّعُ منها. لكن ومع هذا تبقى محاولة جادّة استحدثها روّادها الأُوّل من أجل تجديد تاريخ الأدب وصولاً إلى مقاربة نقديّة "صحيحة" للأعمال الأدبيّة، وبالتّالي الإجابة عن أسئلة لطالما طرحت في الميدان الأدبيّ عمومًا والصّوفي خصوصًا قديمًا وحديثًا.

الفصل الرّابع
في المنهج المقارن

1- ما المنهج؟

هذا اللّفظ ترجمة للمصطلح الفرنسيّ: Méthode وهو ونظيره في اللّغات الأوروبيّة الأخرى يعود إلى الكلمة اليونانية μέθοδος/(methodos)، وهي كلمة استخدمها أفلاطون بمعنى البحث أو النظر أو المعرفة، كما نجدها عند أرسطو أحيانًا كثيرة بمعنى "بحث". أمّا المعنى الاشتقاقيّ الأصليّ فيدلّ على المنهج المؤدّي إلى الغرض المطلوب [40].

لكنّ هذا المصطلح لم يأخذ معناه الحاليّ، أي بمعنى أنّه طائفة من القواعد العامّة المصوغة من أجل الوصول إلى الحقيقة في العلم، إلاّ ابتداءً من عصر النهضة الأوروبيّة. ففي هذه الفترة نرى المناطقة يُعنونَ بمسألة المنهج بما هو جزءٌ من أجزاء المنطق [41].

وقد تعددت المناهج التي يمكن للباحث أن يتبعها فمنها التاريخي والوصفي والتجريبي... والمقارن والذي هو موضوع دراستنا والتي من خلالها سنتعرف على المقصود بالمنهج المقارن وظهوره التاريخي وأنواعه وسنعرج على علاقته ببعض العلوم الأخرى.

2- بعض الأصول التاريخية للمنهج المقارن[42]:

ظهر مصطلح الأدب المقارن/Comparative Literature في فرنسا على يد آبل فيلمان/Able Villeman عام 1828، وقد تحدد مفهومه في طور النشأة وفقاً لخلفيات ومقتضيات تطلبتها تلك المرحلة كان لها دور في رسم ملامح ما سُمي بالاتجاه الفرنسي في الأدب المقارن[43]، فمما لاشك فيه أن أسس هذا الاتجاه لم تشكلها المصادفة وإنما كانت استجابة لنسق ثقافي استدعى تحديد مجال هذا الفرع الجديد من الدراسات الأدبية بدراسة التأثير المبني على حقائق وعلاقات تاريخية بين أدبين قوميين مختلفين في اللغة.

وقد تأثر الأدب المقارن في نشأته وتطوره بعوامل مختلفة، تعود في مجملها إلى التوجهات الفكرية السائدة في مرحلة معينة، فالأدب المقارن كغيره من المجالات المعرفية وفروع الدراسات الأدبية الأخرى- كالتاريخ الأدبي، والنقد الأدبي، والنظرية الأدبية، شهدت مفاهيمه ومناهجه وميادينه منذ نشأته في النصف الأول من القرن التاسع عشر إلى يومنا تغيرات جوهرية مما يجعل التعامل السطحي مع هذه التغيرات أو تجاهلها عملا يتنافى مع طبيعة العلوم وما تتطلبه من مواكبة لكل جديد بغض النظر عن موقف الدارسين من هذا الجديد.

فلا يكفي- في رأينا- أن ننظر إلى تطور اتجاهات الأدب المقارن، ومفاهيمه من خلال تطور فرع من فروع الدراسات الأدبية كالنقد الأدبي مثلاً[44]، ولا يكفي أن نتناول هذا التطور من خلال تتبع جزئيات متفرقة غير شاملة[45]، وإذا أردنا أن يكون تقييمنا لهذه التطورات واقعيا، فالأفضل أن ننظر إلى ما نتج عنها من مفاهيم واتجاهات، من خلال ربطها بالنسق الثقافي، الذي أسهم في تشكيل كل اتجاه، حتى نستطيع تكوين رؤية متكاملة، تفسر اختلاف اتجاهات الأدب المقارن، وتربط بين المفاهيم وما تطلبته من تطبيقات، فمن غير المنطقي أن نتعصب لأحد هذه

الاتجاهات، ونعد ظهور الاتجاهات الأخرى نوعا من الترف أو العبث، فكل اتجاه من اتجاهات الأدب المقارن ظهر استجابة لسياقات ثقافية موجهة يتم النظر إلى مفهوم الأدب المقارن ووظائفه من خلالها، مع الحفاظ على التوجه العام للأدب المقارن، الذي يلبي في الأصل، الحاجة إلى التواصل الأدبي بين الأمم، وتوسيع النظرة الأدبية لتتجاوز الحدود القومية إلى آفاق أكثر اتساعاً وشمولاً.

وقد ظهرت متغيرات ثقافية منذ مطلع القرن العشرين كانت سبباً في ظهور الظاهراتية أو الفينومينولوجيا والتي كما يبدو وجد فيها الألمان توسيعاً لمفهوم الذاتية الرومانسية وتطويراً له وتجاوزاً للأنساق الثقافية التي تخضع الذات للموضوع، فتشكل نسق ثقافي يؤكد حضور الذات في صياغة العالم الخارجي وتشكيله وفق رؤيتها، فالمعرفة "الحقيقية للعالم لا تأتي بمحاولة تحليل الأشياء كما هي خارج الذات (نومينا Noumena) وإنما بتحليل الذات نفسها، وهي تقوم بالتعرف على العالم، أي بتحليل الوعي وقد استبطن الأشياء فتحولت إلى ظواهر (فينومينا Phenomena)، ذلك أن الوعي لا يكون مستقلاً، وإنما هو دائماً وعي بشيء ما" [46].

فالذات هي التي تحدد الموضوع، ولا وجود للظواهر إلا بذات تدركها، ومن هنا ظهر مفهوم القصدية، الذي يرى أصحابه أن المعنى لا يتكون من خلال التجربة والمعطيات السابقة، وإنما يتكون من خلال فهم الذات وشعورها ناحية هذا المعنى، فالبناء المعرفي يقوم في هذا النسق على الإدراك الذاتي للظواهر [47].

وقد أدى هذا التوجه إلى ازدهار علم التأويل أو الهيرمنيوطيقا، لأن الفهم– في رأيهم– لا يتم إلا في ظل عملية تأويلية، "فالقارئ يأتي إلى النص ولديه فهم مسبق، تأسس وتكوَّن نتيجة آفاقه الشخصية والزمانية الخاصة" [48].

وفي ظل هذا النسق الثقافي تغيرت النظرة إلى علم التاريخ، فلم يعد وضعياً كما هو الحال عند علماء التاريخ الأوربيين في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، ولم يعد حتمياً كما كان لدى الماركسية، وإنما أصبح الفرد يسهم في صناعة التاريخ، من خلال تفاعله مع تلك الأحداث، فلا وجود للتاريخ دون وعي الكائن أو تلقيه للأحداث وفق ثقافته الراهنة 8.

هذا الوعي بدور الذات الفردية في صياغة العالم الخارجي كان له تأثير في نظرية الأدب، ومناهج النقد الأدبي، والأدب المقارن، وتبلور هذا الأثر في ما يسمى بنظرية التقبل التي تجاوزت المناهج التاريخية أو الخارجية التي تركز على دراسة الأدب من الخارج، وتجاوزت كذلك الشكلانية

وما جاء بعدها من مناهج تتعامل مع النص على أنه نتاج مغلق ومعزول عن خارجه، فقد اتجه أصحاب هذا النسق إلى التركيز على المتقبل؛ لأنه في رأيهم يسهم من خلال قراءته في إبداع أو خلق النص الأدبي، ففهم النص الأدبي يتعدد بتعدد ثقافة قرائه، ولا معنى لوجود النص الأدبي إذا لم يصل إلى متقبل، وهذا أمر طبيعي في ظل نسق ثقافي لا يعترف بالظواهر والنصوص إلا من خلال الذات الواعية، ومن هنا يصبح للمتقبل دور مهم في الإبداع الأدبي.

فنجد لدى ياوس، محاولة لإعادة النظر إلى تاريخ الأدب والنقد الأدبي، حيث قدم خلال دراساته ومحاضراته نظرة جديدة إلى وظيفة تاريخ الأدب والنقد الأدبي، منطلقا من دور المتقبل في صياغة التاريخ الأدبي والكشف عن جماليات الأنواع الأدبية [49].

وتحت تأثير هذا النسق تمت مراجعة بعض مفاهيم الأدب المقارن، فبدلاً من التركيز على المؤثر والنظر إليه على أنه مصدر إشعاع، تم التركيز في هذا الاتجاه على المتأثر، لأنه يتقبل النص المؤثر وفق تصوراته وثقافته الفردية، ولا شك في أن دراسة التأثر بهذا المفهوم الجديد تكسب الأدب المقارن نوعاً من الثراء، فالمتأثر أو المتقبل هو الذي يندفع إلى قراءة الأدب المؤثر ويفهمه وفق رؤية خاصة ينتج من خلالها عملاً إبداعياً جديداً، وليس نسخة مكررة للعمل المؤثر، ويختلف تأثير عمل أدبي ما باختلاف ثقافة المتقبّلين، فلم تعد دراسات التأثير والتأثر تصل إلى النتيجة نفسها، ولم يعد المؤثر صاحب فضل على المتأثر، أو يفوقه إبداعا، كما يقول أولريش فايسشتاين في كتابه مدخل إلى علم الأدب المقارن 1968 عندما فرق بين التأثير Influence والتقليد Ideations: "ونحن إذ نبحث في هذه المشكلة بحثاً منظماً ننبه إلى أن عالم الأدب المقارن لا يفرق تفرقة تقييمية بين العامل المرسل والعامل المتقبل في عملية التأثير، فليس مما يمس الكرامة أن يتقبّل المؤلف شيئاً، كما أنه ليس ما يستحق المدح أن يرسل مؤلف ما تأثيراً... كذا ينبغي أن نصدر في بحوثنا من منطلق سيكولوجي يتمثل في أن المرسل لا يقوم بهذا الدور عامداً وأن المتقبل لا يعي علاقة التبعية التي يدخل فيها إلا نادراً" [50].

وتصبح في هذه النظرة الجديدة دراسة دور المؤثر خارج اهتمامات الناقد المقارن كما يقول فايسشتاين "وعلينا أن نلاحظ علاوة على ذلك في معالجتنا النظرية للمشكلة أنه سيقل اهتمامنا نسبياً بالمرسل؛ لأن معالجة إسهامه في عملية التأثر يدخل في إطار آخر هو إطار تاريخ نشاط المؤلف" [51].

تمتد الأصول المقارنة في أصولها التاريخية إلى العصر القديم وإن لم تتخذ الطابع الذي تتسم به حالياً فقد طبق (أرسطو) طريقة المقارنة في مجتمعات معاصرة له تطبيقاً محلياً وعبر الأقاليم ليشمل القارات فتبين له من خلال المقارنة أن هناك ظواهر متشابهة في مجتمعات معينة في أسيا مثلاً وظواهر متشابهة خاصة بمجتمعات أخرى في مناطق البرودة في أوروبا، كما استخلص وجود ظواهر خاصة داخل كل قارة.

كما قام ابن خلدون باستخدام المقارنة حيث قارن بين ألوان البشر في المناطق الحارة وبين ألوان أقرانهم في المناطق المعتدلة أو الباردة. كما يقارن ابن رشد بين كفاءات الرجال والنساء في خدمة المجتمع واستنتج أن النساء لديهم قدرات معينة شبيهة بالرجال ولكن الرجال يتحملون العبء الأكبر من العمل وأرجع سبب إرهاق الرجال بالكثير من الأعمال أن المجتمع لم يساوي بين الرجل والمرأة وبالتالي كان العبء الأكبر على الرجل.

كما استخدم المنهج المقارن في الكثير من الدراسات والأبحاث العلمية والاجتماعية والاقتصادية منذ زمن طويل. ولكن قبل الخوض في غمار المنهج المقارن لا بد لنا من التعرف على بعض الخصائص التي يشترك فيها المنهج المقارن مع غيره من المناهج والتي يمكن تلخيصها بالتالي [52] :

– العمل المنتظم وذلك عبر مراحل متسلسلة ومترابطة اعتماداً على الملاحظة والحقائق العلمية.

– الموضوعية والبعد عن التحيز.

– المرونة وتعني قابلية التعديل بمرونة مع مرور الزمن لتواكب التطورات التي تطرأ على العلوم المختلفة.

– إمكانية التثبت من نتائج البحث بطرق وأساليب علمية معترف بها.

– التعميم ويعني الاستفادة من نتائج البحوث العلمية في دراسة ظواهر أخرى مشابهة.

– القدرة على التنبؤ ويعني ذلك إمكانية وضع تصور لما يمكن أن تكون عليه الظواهر في المستقبل.

3- مفهوم المقارنة وتعريفها[53]:

أ- لغةً: هي المقايسة بين ظاهرتين أو أكثر ويتم ذلك بمعرفة أوجه الشبه والاختلاف.

ب- اصطلاحاً: هي عملية عقلية تتم بتحديد أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين حادثتين اجتماعيتين أو اقتصاديتين.... أو أكثر تستطيع من خلالها الحصول على معارف أدق نميز بها موضوع الدراسة أو الحادثة في مجال المقارنة والتصنيف وهذه الحادثة يمكن أن تكون كيفية قابلة للتحليل أو كمية لتحويلها إلى كم قابل للحساب وتكمن أهميتها في تمييز موضوع البحث عن الموضوعات الأخرى وهنا تبدأ معرفتنا له.

وبشكل عام يمكن القول إنّ المقارنة منهج إجرائي يجمع بين ظاهرتين أو ظاهرتين أوحالتين أو نصين أو شخصيتين... بقصد الوصول إلى حكم معين يتعلق بوضع الظاهرة في المجتمع والحكم هنا مرتبط باستخدام عناصر التشابه أو التباين بين الظاهرتين المدروستين أو بين مراحل تطور ظاهرة ما. وبالتالي فالمقارنة نوع من البحث يهدف إلى تحديد أوجه التشابه والاختلاف بين ظاهرتين أو أكثر أو بالنسبة إلى ظاهرة واحدة ولكن ضمن فترات زمنية مختلفة.

على الرغم من أن المنهج المقارن يعدّ منهجًا مستقلا بحد ذاته فإن معظم الدراسات المقارنة لا يمكن أن تتم دون الاعتماد على مناهج أخرى مساندة له، مثل المنهج التحليلي والمنهج الوصفي حتى أن الكثير من الباحثين يقيمون دراساتهم على منهج يطلق عليه المنهج التحليلي المقارن دلالة على اعتماد المقارنة على بيانات تحليلية ويمكن أن يعتمد على المنهج التاريخي للمقارنة أو المنهج التجريبي. وذهب البعض إلى اعتبار المنهج المقارن "منهجا شبه تجريبي يختبر كلا من العناصر الثابتة والعناصر المتغيرة لظاهرة ما في أكثر من مجتمع أو أكثر من زمان"[54].

4- شروط المقارنة[55] :

1- يجب ألا تركز المقارنة على دراسة حادثة واحدة بتجرد أي دون أن تكون موصولة بالتغيرات أو الظروف المحيطة بها وإنما يجب أن تستند المقارنة إلى دراسة مختلف أوجه الشبه والاختلاف بين حادثين أو أكثر.

2- يجب على الباحث أن يجمع معلومات دقيقة إذا كانت المقارنة معتمدة على دراسة ميدانية أو دراسات موثوقة إذا كانت الدراسة حول ظاهرة لا يمكن أن تبحث بشكل ميداني كالمقارنات التاريخية.

3- أن تكون هناك أوجه شبه وأوجه اختلاف فلا يجوز أن نقارن ما لا يقارن فمثلا لا نستطيع أن نقارن بين أثر التضخم على الوضع المعيشي مع أثر التدخين على الصحة فهما موضوعان لا يوجد تشابه أو اختلاف جزئي بينهما بل هما متباعدين تماما.

4- تجنب المقارنة السطحية والغوص في الجوانب الأكثر عمقاً لفحص طبيعة الواقع المدروس وعقد المقارنات الجادة والعميقة.

5- أن تكون الظاهرة المدروسة مقيدة بعاملي الزمان والمكان لنستطيع مقارنتها بحادثة مشابهة في مكان أخر أو زمان أخر أو زمان ومكان آخرين.

5- الشروط المنهجيّة والذاتيّة في المقارنة[56]:

للمقارنة –باعتبارها واحدة من طرق البحث العلمي– بعض الشروط الهامة التي ترتبط بمحورين أساسيين يشمل الأول الشروط المنهجية للدراسة بينما يشتمل الثاني كل ما يتعلق بالمتطلبات الذاتية للباحث وتمتعه بخيال علمي يساعده على التجديد والإبداع إضافة إلى قدرته على ممارسة أساليب البحث في طريقة المقارنة بشكل دقيق ودون تشويه أو تحريف.

- الشروط المنهجية: يشكل الاهتمام بالشروط المنهجية للبحث العلمي أحد الأسس المهمة لأي دراسة تعتمد هذه الطريقة في البحث، ولعل أهم هذه الشروط:

- مراعاة تحديد معايير ثابتة للموازنة.

- توخي طابع الموضوعية الذي يستدعي التقيد بالواقع المادي وهو ما يعبَر عنه بالواقعية والموضوعية في البحث. وتنبع أهمية تحديد معايير ثابتة للموازنة من كونها تضفي طابع الدقة على البحث أو الدراسة أياً كان مجالها فلا يمكن مثلاً مقارنة حجوم أشياء معينة بمساحات أشياء أخرى.

وعلى هذا الأساس نجد حقيقة عملية المقارنة والتي هي عبارة عن إجراء موازنة بين الحوادث والظواهر لاستخلاص جوانب الشبه ونقاط الاتفاق من جهة والتعرف على جوانب الاختلاف والتباين من جهة أخرى. وبهذه الموازنة نتحقق من مقدار التشابه أو عدد نواحي الاتفاق كما نتحقق من مقدار التباين الناتج عن صيرورة التغيير بسبب تيار الزمن الذي لا يتوقف وبسبب اختلاف البيئات الخارجية التي تعيش فيها الظاهرة والتي تؤثر في هذه الظاهرة.

ففي الاعتماد على معايير ثابتة للموازنة والمقارنة إظهار لمواضيع التعادل ومواضيع التراجح والتباين ومن ثم تبيان لكمية التعادل أو التباين بين تلك المواضيع. أما الموضوعية في البحث فإنها كما ذكرنا تتضمن معنى الواقعية التي تعني التقيد بالواقع المادي

لوجود الظاهرة والذي يعتبر شرطاً أساسياً لدراستها وبالتالي لا يمكن المقارنة بين ظاهرتين خياليتين أو من صنع بنات أفكار الباحث.

- الشروط الذاتية: وهي مجموعة الشروط التي يجب على الباحث أن يتسم بها، لنا أن نسمّيها أخلاق الباحث أو أخلاقيات البحث.

6- أنواع المقارنة[57]:

- المقارنة المغايرة: وهي المقارنة بين حادثين اجتماعيين أو اقتصاديين أو أكثر وتكون أوجه الاختلاف فيها أكثر من أوجه الشبه.

- المقارنة الخارجية: وهي مقارنة حوادث اجتماعية أو اقتصادية متباعدة عن بعضها أو مختلفة عن بعضها مثلاً المقارنة بين بلد يتبع النظام الاشتراكي وأخر يتبع نظام اقتصاد السوق الحرة وتؤخذ في هذه الحالة تأثير كل من الحالتين على جانب واحد مثل التنمية الاقتصادية.

- المقارنة الداخلية: تدرس حادثة واحدة فقط في زمان معين ومكان معين ولكن بالمقارنة بين أسباب هذه المشكلة للتوصل إلى الأسباب الأكثر ترجيحاً والتي يمكن أن تكون هي الأسباب الرئيسية لها. ونستطيع أن نضع مجموعة من الأسباب التي قد يكون لها تأثير على ظهور مثل هذه المشكلة ومن خلال تحليل كل سبب ومن ثم المقارنة بين هذه الأسباب يمكن لنا أن نستشف الأسباب الرئيسية لهذه المشكلة.

- المقارنة الاعتيادية: وهي المقارنة بين حادثين أو أكثر من جنس واحد تكون أوجه الشبه بينهما أكثر من أوجه الاختلاف.

7- أبعاد المنهج المقارن[58] :

- بعد تاريخي (زماني): في هذا البعد تتم دراسة الظاهرة نفسها ولكن في فترتين زمانيتين مختلفتين وذلك من خلال تحليل الظاهرة في كلتا المرحلتين ثم اعتماد احداها كنقطة معيارية يتم الرجوع اليها للمقارنة بها.

- بعد مكاني: وهنا نقارن بين الظاهرة في مكان معين وتواجدها في مكان أخر وذلك في نفس الفترة الزمنية.

- بعد زماني ومكاني: والذي يقارن بين تواجد الظاهرة في مكان ما وزمان معين مع تواجدها في أمكنة أخرى وأزمنة أخرى متباينة.

نوجز المسألة إذن كالآتي: سننجز بحثا مقارنا يبحث في علاقات التشابه والتقارب والتأثير والوقائع والنصوص الأدبية المتباعدة في الزمان والمكان المتقاربة من حيث الصدور وكيفيات التقبّل ومأساويّة المآل، ناظرين في التأثيرات العديدة التي تكونت فيما بينها بغية التقريب بين هذا الثالوث من التجارب المختلفة مكانًا وزمانًا المتماثلة نسقا ومآلا استخلاصا للقوانين العامة التي تسيطر عليها.

الباب الثّاني
التّجارب في لحظاتها الحاسمة

الفصل الأوّل: الأفق الصّوفيّ بين القرنين الثّالث والرّابع والقرنين الخامس والسّادس

1- الحلاّج

2- عين القضاة الهمذاني

3- السهروردي: مسيرة حياة (549- 587هـ)

الفصل الثاني: الكلمات الأخيرة لثلاثتهم

الفصل الأوّل
الأفق الصّوفيّ بين القرنين الثالث والرّابع والخامس والسّادس

نعت عمر فرّوخ هذه الحقبة بطور التشبّه بالسّابقين والقصد إلى الزهد والتقشّف، وهي مرحلة دامت نحو قرن ونصف من الزّمن، وفيها بدأ التصوّف يثير شكوكًا سياسيّة، فقد وشي بذي النّون المصريّ فاستدعاه الخليفة المتوكّل إلى بغداد وحبسه بتهمة الزندقة [59].

ولعلّ أبا يزيد البسطامي (ت بين 261 و264هـ) كان أوّل من تكلّف في الفناء من قبيل قوله: "عرفت الله بالله، وعرفت ما دون الله بنور الله. وللخلق أحوال ولا حال للعارف لأنّه مُحيت رسومه وفنيت هُويّتهُ في هوية غيره". كما كان له كلام كثير في "محبّة الله". وهكذا يكون قد وجّه التصوّف في الإسلام توجيهًا جديدًا وأخرجه من الزهد الدّينيّ إلى النّظر العقليّ. ولمّا تكلّم البسطاميّ في المكاشفة أنكر النّاس عليه ألفاظه [60].

شهد القرنان الثالث والرابع ظهور الطرق الصوفية في صورتها الأولى، ومن أوائلها: "الملامتية" أنشأها حمدون القصار [61] (ت 271هـ)، و"الطيفورية" نسبة إلى أبي يزيد البسطامي [62] (ت 261هـ)، و"الخرازية" نسبة إلى أبي سعيد الخراز [63] (ت 277هـ)، و"الحلاجية"، نسبة إلى الحلاج [64]، المقتول سنة (309هـ) [65].

كما ظهرت في التصوف مسألة الشيخ والمريد، ووجوب لزوم المريد شيخاً يأخذ عنه، وقد أشار ابن خلدون إلى أن هذه المسألة كانت سبب تحذير أحمد ابن حنبل من مجالسة الحارث

المحاسبي ونهيه عن مطالعة كتبه، حيث قال: "أصل قصة المحاسبي مع ابن حنبل، هو اعتقاد ابن حنبل بأنه لا يجوز أن يكون لدارس الشريعة شيخ يسلمه أمره" [66].

ولا شك أنه وقعت مبالغة كبيرة في هذه المسألة لدى الصوفية، كما يتضح من قول القشيري: "ثم يجب على المريد أن يتأدب بشيخ، فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبداً! هذا أبو يزيد يقول: من لم يكن له أستاذ، فإمامه الشيطان. وسمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول: الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس، فإنها تورق لكن لا تثمر، كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته، نَفَساً فنفساً، فهو عابد هواه لا يجد نفاذا" [67]. وذكر أبو عبد الرحمن السلمي (ت 412هـ) أن شيخه أبا سهل الصعلوكي [68] قال له: "من قال لشيخه: لِمَ؟ لم يفلح" [69].

ومن المبالغات الظاهرة بخصوص أدب المريد مع شيخه: أنه يجب على المريد أن لا يتكلم قط إلا بدستور شيخه، إن كان جسمه حاضرا، وإن كان غائبا: يستأذنه بالقلب، وذلك حتى يترقى إلى الوصول إلى هذا المقام، في حق ربه عز وجل، فإن الشيخ إذا رأى المريد يراعيه هذه المراعاة: رباه بلطيف الشراب، وأسقاه من ماء التربية، ولاحظه بالسر المعنوي الإلهي [70].

ومن الشطحات في هذا الباب، والتي يذكرها بعض الصوفية، ثم يتهمون بها بعض المتقدمين- ممن جاء عنهم الأمر بلزوم السنة والتحذير من البدعة- نحو المقولة التي ألصقها بعضهم بسهل بن عبد الله التستري [71]: "أعرف تلاميذي من يوم: ألست بربكم! وأعرف من كان في ذلك الموقف عن يميني، ومن كان عن شمالي، ولم أزل من ذلك اليوم أربي تلامذتي، وهم في الأصلاب لم يحجبوا عني إلى وقتي هذا" [72].

وقد ازدادت مسألة وجوب لزوم المريد شيخه عمقاً، وأخذت بعدا أكثر انحرافاً وأخطر أثراً في التصوف، حيث يقول ابن خلدون ذاكرا أنواع المجاهدات وشروطها عند الصوفية:

المجاهدة الثالثة: مجاهدة الكشف والاطلاع، وهي: محو الصفات البشرية، وتعطيل القوى البدنية بالرياضة والمجاهدة، حتى يحصل للروح ما سيحصل بعد الموت من المطلع، أو ما يقرب من ذلك [73]، وتحصيله بعد الرياضة بمواجهة شطر الحق باللطيفة الربانية، لينكشف الحجاب، وتظهر أسرار العوالم والعلوم واضحة للعيان، وهو العلم الإلهامي الذي قدمنا أنه يحصل بالتصفية. ولهذه المجاهدة عند القوم شروط، الثالث: الاقتداء بشيخ سالك، قد خبر هذه المجاهدات، وقطع بها

طريق الله، وارتفع له الحجاب، وتجلت له الأنوار، فهو يعرف أحوالها، ويُدّرج المريد في عقباتها، حتى تتاح له الرحمة الربانية، ويحصل له الكشف والاطلاع. فإذا ظفر بالشيخ: فليقلده أمره، وليهتد بأقواله وأفعاله، ويتمسك به، تمسك الأعمى على شاطئ البحر بقائده، ويلقي نفسه بين يديه، كالميت بين يدي الغاسل، ويعلم أن نفعه في خطأ شيخه، أكثر من نفعه في صواب نفسه.... ثم يُلزمه شيخه الخلوة، وهي زاوية ينفرد بها عن الخلق... ويعين له ذكراً يشغل به لسانه وقلبه، فيجلس ويقول: الله، الله، الله. أو: لا إله إلا الله، لا إله إلا الله، ولا يزال يواظب عليه حتى تسقط حركة اللسان ويبقى تخيلها، ثم حتى يسقط أثر تخيلها عن اللسان، وتبقى صورة اللفظ في القلب، ثم حتى تنمحي صورة اللفظ من القلب ويبقى معناه ملازما حاضرا قد فرغ من كل ما سواه، وعند ذلك يقع الحذر الشديد من وسواس الشيطان وخواطر الدنيا، فيراقبها في اللحظات والأنفاس، ويعرض على شيخه كل ما يجد في قلبه من الأحوال، من فترة أو نشاط أو كسل أو صدق في الإرادة، ويكتم ذلك عمن سواه، فالشيخ أعلم بغذائه" [74].

يُعد القرنان الثالث والرابع الهجريين العصر الذهبي للتصوف، والذي ظهر فيه بأوضح صوره، ويتضح هذا من خلال ظهور الطرق، وكثرة التصانيف التي أصبحت مرجعاً لأجيال التصوف في القرون التالية، مثل القرن الخامس الهجري، والذي يعتبر امتداداً لأفكار القرون السابقة له [75].

ومن أشهر رموز التصوف في هذه المرحلة: الحارث المحاسبي (ت 243هـ) وذو النون المصري [76] (ت 241هـ) وأبو يزيد البسطامي (ت 261هـ) والجنيد الملقب بشيخ الطائفة (ت 297هـ) والحلاج.

وقد شهد القرنان السادس والسابع الهجريين ظهور الطرق الصوفية الأكثر تنظيماً وانتشاراً، مثل: الطريقة القادرية [77]، والطريقة الرفاعية [78]، ثم تتابعت الطرق في العالم الإسلامي خلال القرن السابع الهجري، فظهرت الطريقة الشاذلية [79]، والطريقة الأحمدية [80]، والطريقة البرهامية أو الدسوقية [81].

وأبرز ما تميز به القرن السابع الهجري: ظهور متصوفة خلطوا الفلسفة بالتصوف، كالسهروردي [82] المقتول. و"إن تلفيق الفلسفة الأفلوطينية بالعلوم الإسلامية جاء نتيجة جهود

متتابعة، ولا يمكن إنكار أثر الغزالي في ذلك، خاصة في مؤلفيه: "الرسالة اللدنية" و"مشكاة الأنوار" [83] اللتين أثرتا مباشرة في أعمال السهروردي المقتول.

ويُعد السهروردي المقتول صاحب النصيب الأكبر في مزج الحكمة اليونانية بالدين الإسلامي، خاصة في رسائله التي كتبها بالفارسية... وقد جمع في فكره كل روافد الفكر الفارسي، كما كان يعتبر الذوق وسيلة المعرفة" [84] .

ومن الأسماء المهمة في هذا الجانب: ابن عربي [85] الذي اكتملت على يديه فكرة وحدة الوجود، وابن سبعين [86] ، وجماعة من شعراء الفرس، أمثال: فريد الدين العطار [87] ، وجلال الدين الرومي [88] ، الذين لا يمكن فهم أشعارهما دون فهم تاسوعات أفلوطين [89] . ويلحق أيضاً هنا: ابن الفارض [90] . لذا تُعد هذه المرحلة من أخطر مراحل التصوف.

1- الحلاّج:

– مسيرة حياة [91] (244- 309هـ)

لم يحظ متصوف من هذه بما حظي به الحلاج وبما أثاره من إرباك مُزعزع في أفق الأوساط الدينية وبما تركه من تأثير امتد خارجا إلى الهند وفارس وتركيا، وكان اسمه يتردد في أدعية الهائمين بالذات الإلهية وفي أفكارهم ومواجيدهم وفي ترانيم العشق وكانت كلماته نحو الالتحام والتجلي لها حضورها القوي في الأوساط الصوفية. لذا اهتمّ به المؤرّخون، قدماء ومحدثين، عربًا ومستشرقين على حدّ سواء، فأفاضوا البحث في وصف تطوّر حياته الرّوحيّة التي تعتبر عندهم نقطة انطلاق، بينما هي عند الحلاّج سدرة المنتهى في الطّريق إلى الله.

والحلاج هو "أبو المغيث الحسين بن منصور بن محمي البيضاوي" وكان جده مجوسيا، ولد الحلاج في سنة 244هـ في قرية تسمى "الطور" في مدينة "البيضاء" من إقليم فارس، نزحت أسرته إلى العراق وكان أبوه يعمل في حلج القطن ودخل إلى مدينة البصرة ولكنه لم يستقر بها ورحل إلى "واسط" واستقر بها وكان الحلاج حينها في بدايات شبابه.

وقصد الحلاج في بداياته الأولى "تستر" [92] وتعرف فيها على سهل بن عبد الله التستري(ت 283هـ) وهو من الزعامات الصوفية في عصره فصحبه الحلاج وأخذ منه مبادئ التصوف وتقول المصادر التي ذكرت هذه الصحبة أنها استغرقت سنتين فقط وبعدها نرى الحلاج في البصرة يتعرف على عمرو بن عثمان المكي (ت 297هـ) المتصوف المشهور، أخذ عنه الحلاج علوم التصوف والزهد فأخذ صيته بالبروز وأخذت الأوساط الصوفية تتعرف على أفق جديد في سماء التصوف. ولكن علاقته مع "المكي" لم تدم طويلا إذ سرعان ما ساءت هذه العلاقة بسبب

زواج الحلاج من إحدى بنات أبي يعقوب الأقطع، وهو منافس عمر بن عثمان المكي على زعامة الصوفية في البصرة فانقطعت العلاقة بين الرجلين وحدثت بينهما جفوه.

بعد ذلك التقى الحلاج في بغداد بالجنيد البغدادي (255هـ - [93] (أكبر المتصوفة المشهورين-ودامت علاقتهما نحو ست سنوات ويذكر بروكلمان [94] أن الحلاج شعر أنه متفوق على أستاذه لأنه رأى نفسه وقد بلغ "مرتبة الكمال" التي سعى إليها الجنيد عبثا. والجنيد البغدادي ترك تأثيرا كبيرا على الحلاج فهو الذي البسه بيده "خرقة التصوف" وهو مرشده الروحي ولكن الحلاج في النهاية رمى الخرقة وتمرد على شيخه ليختلط بـ "أهل الدنيا" راغبا وزاهدا وواعظا بالحياة الروحية، وارتبط الحلاج كذلك بصداقة قوية مع أبي بكر ألشبلي(334هـ) الشاعر الصوفي المشهور.

وقد عاش الحلاَّج التجربة الصوفية بكلّ ما فيها فرادة وتحدٍ وكانت المشاهد المأساويّة الأخيرة من حياته نصّا ختاميّا تعبيريّا تخلّى فيه عن معنى الجسد وكأنّه غير معنيّ به.. ولسوف نقتصر فيما يلى على إيراد خبرين شهيرين من سيرته، تلك السّيرة التى أفاض فيها المؤرخون والمترجمون له. وهاتان الفقرتان تكشفان عن طبيعة الحياة التى عاشها الحلاَّج، وطبيعة الموقف الذى تمّت فيه إدانته:

الخبر الأوّل قال ابن باكويه: سمعتُ الحسين بن محمد المذارى يقول: سمعتُ أبا يعقوب النهرجورى يقول: دخل الحسين بن منصور الحلاَّج مكة، فجلس فى صحن المسجد لايبرح من موضعه إلا للطهارة أو الطواف، لايبالى بالشمس ولا بالمطر، فكان يُحمل إليه كل عشية كوزٌ وقرص فيعضُّ من جوانبه أربع عضات ويشرب [95].

الخبر الثاني: قال ابن زنجى: وحُمّلت دفاتر من دور أصحاب الحلاج، فأمرنى حامد- الوزير- أن أقرأها والقاضي أبو عمر حاضر، فمن ذلك قرأتُ: إن الإنسان إذا أراد الحج، أفرد في داره بيتاً، وطاف به أيام الموسم، ثم جمع ثلاثين يتيماً، وكساهم قميصاً قميصاً، وعمل لهم طعاماً طيباً، فأطعمهم وخدمهم وكساهم، وأعطى لكل واحدٍ سبعة دراهم أو ثلاثة، فإذا فعل ذلك، قام له ذلك مقام الحج. فلمّا قرأت ذلك الفصل، التفت القاضى أبو عمر إلى الحلاج وقال له: من أين لك هذا؟ قال: من كتاب الإخلاص للحسن البصرى. قال: كذبت ياحلال الدّم، قد سمعنا كتاب الإخلاص وما فيه هذا. فلما قال أبو عمر: كذبت ياحلال الدّم. قال له حامد: أكتب بهذا. فتشاغل أبو عمر بخطاب الحلاَّج، فألحَّ عليه حامد، وقدَّم له الدّواة، فكتب بإحلال دمه، وكتب بعده مَنْ حضر

المجلس، فقال الحلاج: ظهرى حِمى، ودمى حرام، وما يحلّ لكم أن تتأوّلوا علىَّ، واعتقادى الإسلام، ومذهبي السنة، فالله الله في دمى ولم يزل يردد هذا القول وهم يكتبون خطوطهم، ثم نهضوا ورُدَّ الحلاج إلى الحبس، وكُتب إلى المقتدر الخليفة بخبر المجلس، فأبطأ الجواب يومين، فغلظ ذلك على حامد، وندم وتخوَّف، فكتب رقعةً إلى المقتدر في ذلك يقول: إنّ ماجرى في المجلس قد شاع، ومتى لم تُتبعه قتل هذا- الحلاَّج- افتتن به الناس، ولم يختلف عليه اثنان. فعاد الجواب من الغد: "إذا كان القضاة قد أباحوا دمه، فليحضر صاحب الشرطة، ويتقدم بتسليمه وضربه ألف سوط، فإن هلك وإلا ضُربت عنقه.." فسُرَّ حامد [96] .

ويوم مقتله، وبينما كان الحلاَّجُ مشدوداً على الصليب الخشبى "الخشبة التى أفسدها" وقبيل حَزَّ رقبته؛ نظر إلى السماء مناجياً ربه: "نَحَنُ بشَوَاهِدِكَ نلُوذُ بِسَنَا عِزَّتِكَ نَسْتَضِيء لِتُبْدِى لَنا مَا شِئْتَ مِنْ شَأْنِكَ وأنْتَ الذِى فِى السَّماءِ عَرْشُكَ وأَنْتَ الذِى فيِ السَّمَاءِ إلَه وفِى الأرضِ إلَه.. تَجَلَّى كَمَا تَشَاء مِثْلَ تَجَلّيك فيِ مَشِيئَتِكَ كأَحْسنِ صُورَةٍ والصُّورَةُ هِىَ الرُّوحُ النَّاطِقَةُ الذِى أفْرَدْتَهُ بالعلمِ (والبيَانِ) والقُدرَةِ وهؤَلاءَ عِبَادُكَ قَدْ اجْتَمَعُوا لِقَتْلِى تَعَصُّباً لدِينكَ وتَقَرُّباً إلَيْكَ فاغْفِرْ لَهُمْ، فإنكَ لَوْ كَشَفْتَ لَهُمْ مَا كَشَفْتَ لِى لما فَعَلُوا ما فَعلُوا ولَوْ سَتَرْتَ عَنِّى مَا سَترْتَ عَنْهُمْ لما لَقِيتُ مَا لَقِيتُ فَلَكَ التَّقْدِيرُ فِيما تَفْعَلُ ولَكَ التَّقْدِيرُ فيما تُرِيدُ" [97] .

أما العصر الذي عاش فيه الحلاج فهو أكثر العصور الإسلامية خطورة وقلقا. فقد أخذت مؤسسة الخلافة الإسلامية بالضعف والتفكك ودبت الصراعات بين أطرافها وأخذت التهديدات للخلافة تأتي من كل الاتجاهات. فقد عاصر الحلاج ثورة الزنج عام 255هـ وشاهد تأسيس دويلات لا تخضع للسلطة العباسية وظهرت الحركات الثورية المهدوية في عصر الحلاج لتجعل من ذلك العصر عصر الانقسامات والأحداث الجسام. وفي عهد الحلاج أيضا ظهرت الحركات الإسماعيلية [98] وازداد نشاطها واخذ دعاتها ببث أفكارهم مستخدمين شتى الوسائل الفكرية والفلسفية والدينية مع التنظيم الدقيق والعمل السريّ المحكم.

امّا التصوّف الذي بدأ بتجارب فرديّة متفرّقة، فسرعان ما انتشر وانتظم في حلقات جماعيّة متعدّدة، شكّلت في بغداد ظاهرة عامّة تهتمّ بأمور الدّين والسّياسة. ولم يكن الزهد والتصوّف والاعتكاف إلاّ شكلا من أشكال الرّفض الرّوحيّ لأساليب السّلطة الاحتكاريّة في بغداد. فابتعد المتصوّفة عن محيط المؤسّسة الدّينيّة الرّسميّة تعبيرًا عن موقف علنيّ تتطلّبه حياتهم وتصوّراتهم الجديدة عن معاني الحقّ والعدالة والإنسان. وقد أقبل النّاس على المتصوّفة، وتحمّسوا لتجاربهم بما يعبّر عن ردّة فعلهم تجاه تردّي الأوضاع السّياسيّة وتفشّي الفساد والتحلّل. فوجدوا في تمتين

علاقاتهم بالمتصوّفة –بما في ذلك الحلاّج –ملاذًا لمشاعرهم واعتقاداتهم الدّينيّة وفي ذات الوقت صورةً للتذمّر الشّعبيّ إزاء سياسة السّلطة والمؤسّسات الرّسميّة الأخرى.

عند هذا المعترك الخطر ظهر الحلاج متصوّفا ومتفلسفا في وقت حرج تعيش فيه الشعوب الإسلامية وضعًا مأزومًا ينذر بالخطر. وكانت الحركة القرمطية [99] المنسلخة من الإسماعيلية هي أكبر تهديد لسلطة الخلافة في ذلك العصر، فقد أخذت تشن الهجمات، كذلك نجح الإسماعيليون في إقامة دولة لهم في المغرب وأقيمت دولة أخرى شيعية زيديه في طبرستان فلا غرابة إذن أن يحدّد ابن النديم سنة 299هـ بأنها السنة التي ظهر فيها "أمر الحلاج" [100] وهذا التاريخ يعني دق ناقوس الخطر لمؤسسة الخلافة الإسلامية فالأوضاع الاقتصادية تزداد سوءا والأخطار المحدّقة باتت على الأبواب. وأخذت السلطة العباسية ترى الخطر الدّاهم من الدّاخل في الحركات الصوفية ذات الأفكار الغنوصية والعرفافية والتي كانت تجذب إليها الفقراء والمهمشين والجياع وأصحاب المهن البسيطة للثورة على الأوضاع السيئة فقد كانت لهذه الطبقات الفقيرة المصلحة الاجتماعية في التغيير السياسي للخلاص من أوضاعها المزرية كما نبه إلى ذلك المستشرق الانجليزي هاملتون جب/(Hamilton Alexander Rosskeen Gibb (1895-1971 [101].

نهض الحلاج إذن بدعوته الصوفية في خضمّ الصّراع السّياسي والدّيني المحتدم آنذاك وكانت له على ما يظهر اتصالات كثيرة مع الأطراف المؤثرة لكنه كان قلقا لا يهدأ ورأينا كيف ساءت علاقته مع متصوفة عصره أهل الخرقة فانتهت بالقطيعة لأنه هتك "الإسرار الإلهية" وأنزلها لعامة الناس، واقترب الحلاج من الشيعة [102] فسافر إلى "قم" وكانت مركز التشيع الأمامي آنذاك ولكنه اصطدم مع زعاماتهم الدينية بسبب أفكاره الجريئة حول وفاة الإمام الثاني عشر أثناء فترة الغيبة الصغرى ومطالبته لهم بالبحث عن إمام جديد. مما فجر الصراع وعاقبه الشيعة بالطرد من قم.

وكان للحلاج علاقات أكثر عمقا وامتدادا في الأوساط الهرمسية [103] الغنوصية وحملة الفكر الرّوحانيّ القديم ويذكر مؤرخو حياة الحلاج أنه قام بسفرات عديدة إلى الهند والصين وربما ترجع بعض الأفكار الحلاجية وتصوراته الغنوصية إلى المعارف التي حصل عليها في هذه البلدان. وأخذت السلطة العباسية تبحث عن الحلاج فقد انتشر أمره فاختفى الحلاج عن الأنظار لكنه سقط في أيدي السلطة العباسية سنة (301هـ) في أيام وزارة علي بن الفرات وكانت التهمة الموجهة إليه

[104]

هي القرمطية (وهذا هو الوجه السياسي) وتهمة الكفر والقول بالحلول [104] والانسلاخ من الدين (وهو الوجه الديني) فقد قتل الحلاج بسيفين: سيف الدين وسيف السياسة. وألقى الحلاج في السجن وبقي مدة ثماني سنوات [105] ونودي عليه بأنه أحد القرامطة وصلب أولا تشهيرا به وكان هذا الصلب التمثيلي يستهدف إهانته وكسر همته. وفي سنة (309هـ) صلب الحلاج بعد أن ضرب ألف سوط وقطعت يداه ورجلاه ثم قطع رأسه وأحرقت جثته بفتوى من القضاة الذين حاكموه وبسعي من الوزير حامد بن العباس الذي كان يكره الحلاج كرها شديدا. هكذا انتهت حياة الحلاج جسدا لتولد الأسطورة الروحية بعده فاتحةً أبوابا رحبة لمزيد قراءة تجربته وتمثّلها بل والرّغبة في مماثلتها ومحاكاتها وهذا ما سنراه لاحقا مع عين القضاة والسهروردي.

كتب الحلاج الكثير، وفي شتّى المواضيع، لكنّه لم يبقَ سوى القليل من كتاباته، تمكّن المستشرق الكبير لويس ماسينيون من جمعها، بعد أن كرّس أكثر من خمسين عامًا يبحث في سيرة حياته مقارنًا بينها وبين حياة المسيح يسوع، ناظرًا في موته على الصليب مستنتجًا أنّ حياة الحلاّج وأقواله قريبة من المفهوم المسيحي للألم والفداء والحياة والحبّ الإلهي، لذلك قال عنه إنّه "مسيحيّ بالشوق" [106].

حذا آخرون حذو ماسينيون، فسمّاه جان شوفالييه/Jean Chevalier "مسيح الإسلام" [107]، وأطلق روجيه أرنالديز/Roger Arnaldez على دعوته تسمية "دين الصليب" [108]، وبات من الصعب على كلّ من تأمّل في سيرة حياته ومماته ألا يلاحظ أوجه الشبه بينه وبين المسيح.

- الحلاّج عاشقاً ومُعَذباً

لم يعرف تاريخ التصوّف الإسلامي شخصيّة مثيرة للجدل مثل شخصيّة الحسين بن منصور. كَفّره البعض فيما قدّسه آخرون ونسبوا إليه الخوارق، وبعضهم انتظر بعثه ورجوعه. وتباينت القراءات المتّصلة بنصوصه شعرها ونثرها، وإنّ سمتنا بيان ما هو وجدانيّ قلبيّ في تجربته.

لقد عدّ الحلاّج المحبّة سبيلَ الوصول إلى المعرفة الحقّ، كما عدّ المعرفة معرفةً قلبيّة حُبّيةً، غير أنّ أسرار المحبّة ما كانت له القدرة على سترها وكتمانها، فكان يفيض بها شطحًا ووجدًا في المساجد والأسواق، وبهذا البوح لقّب بالحلاّج لكشفه أسرار القلوب (حلاّج الأسرار) ومنهم من قال بسبب مهنة أبيه في حَلج القطن. وسواء أكانت دلالة التلقيب ماديّة أو رمزيّة فالمدلول واحد.

لقد عيب على الحلاّج بوحه وعُدّ ذلك تجاوزًا، فما بين السّالك وربّه من محبّة ينبغي كتمانها ولكنّه –على خلافهم –تمثّل البوح بالسّرّ "ترجمانًا إلى السرّ" قال (من الطّويل):

سرائر سرّي ترجمان إلى سرّي   إذا ما التقى سرّي وسرّك في سرّي [109]

ولكن كثيرًا ما يبلغ المحبّ حدّا من الكمال في محبّته فتغيب سطوة الذكر عن المحبوب، ويبقى الذّكر دون المذكور، قال (من البسيط):

فإن نطقت فكلّي فيك ألسنةٌ   وإن سمعت فكلّي فيك أسماعُ

وهذه الحال التي عبّر عنها ما هي إلاّ حال من أحوال الصّوفي العاشق، الذي كان عشقه مفردة نفرت من الأسماع والأذهان لما فيها من جرأة. غير أنّ الحلاّج نحا بها منحى كلاميّا عميقًا

حين تعدّى تقييمه للعشق مجرّد اعتباره سرّ المعرفة الحقّ ليعدّه سرّ الوجود وحقيقته. فلولا العشق الإلهيّ لما بدا الحقّ كونًا ناسوتيّا، قال (من البسيط):

العشق في أزل الآزال من قِدمٍ — فيه به منه يبدو إبداء

العشقُ لا حدثٌ إذ كان هوْ صفةً — من الصّفات لمن قتلاهُ أحياءُ

لمّا بدا البدءُ أبدى عشقه صفةً — فيما بدا فتلالا فيه لألاءُ

هذا الآلاء في الكون هو العشق الإلهيّ وهو ما تهون النّفس فناءً فيه، فما بالك بعذابها وألمها. ومن هذا المنطلق تحديدًا تولّد مفهوم الحبّ موتًا أو قتلا كما أقسم في هذا البيت (من البسيط):

والله، لو حلف العشّاق أنّهم — موتى من الحبّ أو قتلى، لما حنثوا [110].

لم يتّخذ الحلاّج التقيّة منهجًا له في حياته الروحيّة والسياسيّة، بل تكلّم بكلّ جرأة، وعانى ما لم يعانه أحد من المتصوفة، فاتّهم واضطهد وسُجن، وعُرض مصلوبًا مرّة أولى لمدّة ثلاثة أيّام، ثمّ بقي ثماني سنوات محبوسًا في بغداد، يقاد من سجن إلى آخر، إلى أن تحتّم مصرعه، بعد أن تمّ جلده، وقُطّعت أعضاؤه، وتمّ صُلبه وقَطع رأسه وتحريق جسمه وذرّ رماده.

لم يهب الحلاّج الموت، وظلّ متماسكًا وقويًا، وبدا كأنّه ينتظره، لا حبًّا بالموت، وإنّما ترسيخًا لدعوته الصوفيّة، ومبدئه القائم على التضحية والمحبّة [111]. فما أساس المحبّة عنده إلاّ التضحية، لذلك وجب على المحِبّ أن يضحي من أجل محبوبه. وكان قد "تنبأ" بموته صلبًا لَمّا قال: "وإن قُتلتُ أو صُلبتُ أو قُطّعت يداي ورجلاي ما رجعتُ عن دعواي" [112]. بل وعدّ تودّد الله إليه جمّا متى كان المحبّ يتأذّى في سبيل محبوبه ؛ إذ قال: "إلهي إنّك تتودّد إلى من يؤذيك، فكيف لا تتودّد إلى من يؤذي فيك" [113].

لم يأت الحلاّج ليدين، إنّما ليقدّم نفسه ضحيّة عن الآخرين ومن أجل خلاصهم، كما قال: "تُهدى الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي" [114]. فعلى الصليب أهدى الحلاّج "مهجته ودمه"، وعلى

الصليب أيضًا طلب المغفرة لقاتليه، لمّا قال: "قد اجتمعوا لقتلي تعصّبًا لدينك، وتقرّبًا إليك، فاغفر لهم، فإنّك لو كشفتَ لهم ما كشفتَ لي لَما فعلوا ما فعلوا" [115].

كان الحلاّج على قناعة ذاتيّة من أنّ صلبه وعذابه هما من مشيئة ربّه، وقد خاطبه قائلاً: "فاعفُ عن الخلق ولا تعفُ عنّي، وارحمهم ولا ترحمني، فلا أخاصمك لنفسي، ولا أسائلك بحقّي، فافعل بي ما تريد" [116].

حين جيء بالحلاّج ليصلب، ورأى الخشب والمسامير "ضحك كثيرًا حتّى دمعت عيناه" [117]، ثمّ التفت إلى القوم طالبًا سجادة ليفرشوها له، فصلّى ركعتين وتلا آيات من القرآن. ومع أنّه قال: "ففي دين الصليب يكون موتي، ولا البطحا أريد ولا المدينة"، لكنّ الباحثين في سيرته، بمن فيهم ماسينيون، تبنّوا التأويل الإسلامي لهذا البيت الذي يقول بأنّ مراد الحلاّج هو بأنّه يموت على دين نفسه، فإنّه هو الصليب، وكأنّه قال أنا أموت على دين الإسلام، وأشار إلى أنّه يموت مصلوبًا [118]. وقيل له وهو مصلوب: قل لا إله إلاّ الله. فقال: إنّ بيتًا أنت ساكنه غير محتاج إلى السرج [119].

هكذا أحبّ الحلاّج ربّه حبًّا صرفًا منزهًا عن أيّة غاية، لا طمعًا في الجنّة ولا خوفًا من الجحيم، وهو في هذا السّمت ليس امتدادا لرابعة العدَويّة حين قالت: "ربّي، إذا كنت أعبدك خوفًا من النار فاحرقني بالجحيم، وإذا كنت أعبدك طمعًا في الجنّة فاحرمنيها، أمّا إذا كنت أعبدك من أجلك فحسب، فلا تحرمني يا إلهي وجهك الكريم" [120]. بل هو تعديل جذريّ لما ذهبت إليه لأنّ العذاب عشقًا صار في أفقه ملذوذًا، إذ قال (من الوافر):

أريدك لا أريدك للثّواب	ولكنّي أريدك للعقاب
وكلّ مآربي قد نِلتُ منها	سوى ملذوذ وجدي بالعذاب [121]

والأبعد ممّا ذكرنا آنفًا هو أن يصير الصّلب ومن ثمّة الموت سبيلا إلى التجدّد لا إلى العدم بل إنّ الحياة قبل هذه العقبة ما هي إلاّ عدمٌ، وقد خاطب الحلاّج أوان صلبه أحمد بن فاتك قائلا:

"يا أحمدُ نورزنا.... أتحفت بالكشف واليقين، وإنّا ممّا أتحفت به خجلٌ، غير أنّي تعجّلتُ الفرحِ" [122]

.

- الحلاّج، نقاط الاتّهام

لمّا ذاع صيت الحلاّج في الأمصار والآفاق وخلب الكثير من مريديه وكان له من النّفوذ ما أوصله إلى نسج صلات مع رجال الدّولة وقوّاد الجيش، عمد الوزير إلى تآليفه يفحصها نابشًا في كلّ ما من شأنه أن يكون سببًا في دعم الإتّهام، فكانت موادّ الاتّهام كما يلي:

أ- مراسلاته السرّية مع القرامطة أعداء الخلافة العبّاسيّة والدّولة، وهو أهمّ هذه التّهم في رأيي لأنّه سبب سياسيّ يخشاه الخلفاء والحكّام، وهو السّبب الحقيقيّ لإعدامه.

ب- اعتقد طلاّبه بألوهيته، واعتقد الحلاّج أن لا ذنب له في ذلك على الإطلاق.

ج- قوله "أنا الحقّ".

د- رؤيته المخصوصة لفريضة الحجّ، وهذا الرّأي يُعدّ السّبب المباشر الذي أدين به الحلاّج وأعدم.

- الحلاّج شهيد الحبّ الصّوفيّ

عندما كان الحلاّج في السّجن سأله أحد مريديه قائلا: "ما الحبّ؟" فقال: "ستراه اليوم وستراه غدًا وستراه بعد غدٍ"، وفي نفس اليوم قتلوه، وفي اليوم التّالي أحرقوه، وفي اليوم الثّالث نثروا رماده في الرّيح.." هذه القصّة التي رواها العطّار [123] تتضمّن باختصارٍ سرّ حياة الحلاّج وحبّه وموته، وقد اختصر الحلاّج بهذه الكلمات القليلة مأساة رجل أثّر تأثيرًا بالغًا في تطوّر التصوّف الإسلاميّ، و"لم يصبح اسمه بمرور الزّمن رمزًا للحبّ المكابد ولتجربة الاتّحاد فحسب، بل أيضًا إشارة لأكبر ذنبٍ ارتكبه محبّ، ألا وهو إفشاء سرّ الحبّ" [124].

ومن خلال أقوال الحلاّج وعين القضاة والسّهروردي تتّضح علاقة الحبّ بين المخلوق والخالق، وعلاقة الحبّ تلك هي عماد ادعيتهم ومجاهداتهم ورياضاتهم وكلّ تجاربهم ومحنهم، فليس الحبّ عندهم هو الطّاعة المطلقة فقط، بل "الحبّ أن تقف أمام الحبيب إذا ما سلبت صفاتك، ويكون كمالك من كماله"، ويتحقّق هذا الحبّ بالمعاناة، فالإنسان يتّحد مع الإرادة الإلهيّة إذا ما قبل المكابدة واشتاق إليها.

وكلمة "عشق" تعني "وله الحبّ العارم" وتعني عند الحلاّج الحبّ الإلهيّ التلقائيّ، إلاّ أنّ هذه الكلمة كانت تعدّ كلمة خطيرة -إن لم تكن غير جائزة- لدى الصّوفيّة المعتدلين في زمانه، وكان جزاء حبّ الله دون شرط -كما يرى الحلاّج- هو الغبطة بالمشاهدة بلا حجاب الـ "الأنا" [125].

[126]
– مصرعه

ليس مصرع الحلاّج من الأحداث المألوفة التي نمرّ عليها سريعًا، بل هو نقطة تحوّل خطير في تاريخ التصوّف الإسلاميّ عامّة وفي تصوّف الحلاّج خاصّة، فهذه الحادثة المدوّية تُظهر لنا حقيقة منهجه ومذهبه ناهيك عمّا يمكن أن يصله التّعارض في الآفاق والقراءات من حدّةٍ ودمويّةٍ. نقول إذن إنّ مصرعه ما هو إلاّ حلقة أو لنقل تتويجًا لمنهجه في التصوّف كان قد استشرفه وانتظره وهو تنبّؤٌ صدر من بعض الصّوفيّة إثر أحداث جرت بين الحلاّج وبينهم، بل إنّ البعض عدّ صلبه نتيجةً لما كان بينه وبين شيخه(الجنيد وعمرو المكيّ) من عداوة، بل إنّ إبراهيم بن شيبان عدّ مصيره "من ثمرات الدّعاوي الفاسدة" [127].

لقد استشرف الحلاّج مصرعه، بل إنّه استنفر النّاس في الأسواق والسّاحات لإنجازه، ففي جامع المنصور مثلا، قال: "اعلموا انّ الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني، اقتلوني توجروا وأستريح، فليس في الدنيا للمسلمين شغل اهمّ من قتلي فتكونوا أنتم مجاهدين وأنا شهيد" [128].

وقُبيل تنفيذ حكم الإعدام قال: "حسب الواحد إفراد الواحد" ثمّ خرج يتبختر وهو مقيّد بالسّلاسل وأنشد(من الهزج):

نديمي غير منسوب ... إلى شيء من الحيف

سقاني مثل ما يشر ... ب فعل الضيف بالضيف

فلمّا دارت الكأس ... دعا بالنطع والسيف

كذا من يشرب الخمر ... مع التنين في الصيف

ثمّ أخذ يردّد الآية الكريمة: "يستعجل بها الذين لا يؤمنون والذين آمنوا مُشفقون منها ويعلمون انّها الحقّ"[129]. وما نطق بعد ذلك بشيء حتّى صلب وقطعت يداه ورجلاه أوّلا، ثمّ فصل رأسه عن جسده وأحرقت بالنّار أشلاؤهُ، وألقيت في نهر دجلة.

وإنّ مشهد الصّلب على شناعته نرى الحلاّج –فضلا عن بخترته –حين جيء به ليصلب، ورأى الخشب والمسامير "ضحك كثيرًا حتّى دمعت عيناه"[130]، ثمّ التفت إلى القوم طالبًا سجادة ليفرشوها له، فصلّى ركعتين وتلا آيات من القرآن. ومع أنّه قال (من الوافر):

ألا بلغ أحبائي بأني ركبت	البحر وانكسر السفينة
على دين الصليب يكون موتي	ولا البطحا أريد ولا المدينة[131]

2- عين القضاة الهمذاني:

- مسيرة حياة (490- 525هـ)/(1097- 1131 م)

هو الشيخ عبد الله بن محمد بن علي بن الحسن بن علي الميانجي [132] الهمذاني السهروردي، وكنيته أبو المعالي وأبو الفضل، ولقبه عين القضاة. كان من أكابر الأئمة والأولياء ذوي الكرامات، وقد خلف أبا حامد الغزالي، في المؤلفات الدينيّة والمصنفات [133].

وكان من أعيان العلماء، ومَن به يضرب المثل في الفضل والولاء... وجرى في التصانيف العربيّة على رسله، وأبدع معاني في الحقيقة، وسلك فيها طريق أهل الطريقة، وملك التصرّف في كلام التصوّف، وفاح عرف عرفه في المعرفة، وتشرّبت القلوب ماء قبوله، وانتشر صيته في حزون الدهر وسهوله، واتّخذ قصده منسكًا، واغتنمتُ زيارته تيمنًا وتبركًا.

وعده الأصفهاني من "أولياء الله الأبدال، بل بلغ درجة القطب، وأنارت كراماته إنارة الشهب، فحسده المشبّهون بأهل العلم، ونَسَبوا إلى ذكره كلمات من مصنفاته لم يتصوّروها بالفهم، فالتقطوها وأفردوها من تركيباتها، وحملوها على ظواهرها في عباراتها، ولم يستفسروا منه معناها، ولم يأخذوا عنه مبناها".

وقال "قبضه الوزير العلج، وعَجّل في ظلمه، وجلد في حكمه، وحمله مقيّدًا إلى بغداد ليجد طريقًا في استباحة دمه، ويؤاخذه بجرمه. فلمّا أعيى عليه الحقّ، أخذته العزّة باثم الباطل، وأعاده إلى همذان. وكان هو وأعوانه في أمره كاليهود في أمر عيسى حين ألحقوه لبوس موسى، غير أنّ الله عصم نبيّه من الكفّار، وما قتلوه، وما صلبوه، ولكن شُبّه لهم، وأبلى وليه بالفجّار، فصلب ذلك

الوزير الوازر للوزير، وأملى الله لهم، وأمهلهم وذلك ليلة الأربعاء السابع من جمادي الآخرة سنة خمس وعشرين وخمس مائة. ولعين القضاة رسالة كتبها إلى إخوانه بني جنسه من حبسه، يبكي فيها على نفسه، وهي غاية الاستعطاف، قد جمع فيها كلّ وصف من الأوصاف، وله رسائل في كلّ فنّ لا يتصوّر معانيها إلاّ الراسخون في العلم، الشامخون بقوّة الفهم" [134].

- علّة صلبه

لئن علّل الأصفهاني الصلب تعليلا نفسيّا، فقال: "حسده جهّال الزمان المتلبّسون بزيّ العلماء، ووضعهم الوزير –أبو القاسم الدركزيني– عليه، فقصدوه بالإيذاء، وأفضى الأمر به إلى أن صلبه الوزير بهمذان، ولم يراقب فيه الله ولا الإيمان". وزاد على هذا فقال: "حسده المشبهون بأهل العلم، ونسبوا إلى ذكره كلمات في مصنفاته لم يتصوّروها بالفهم، فالتقطوها وأفردوها من تركيباتها، وحملوها على ظواهرها في عباراتها، ولم يستفسروا منه معناها، ولم يأخذوا عنه مبناها" [135]. فإنه بتعليله هذا بيّن عن الأثر الذي صنعه عين القضاة في متقبّليه، إنّه لم يراع أفق انتظار معاصريه ولم يستجب للمعايير الفنية والتقبّلية السّائدة أو التي اعتاد النّاس عليها "فحملوا عباراته على ظواهرها" فكان أن تولّدت خيبة توقّع مدارها تجربة حداثيّة جديدة لم تنسجم مع غيرها من التّجارب الصّوفيّة المألوفة.

ويعني أنّ هناك مسافة جمالية تربك القارئ وتجعل توقعه الانتظاري خائبا بفعل هذا الخرق الصّوفيّ الذي سنتبيّن أبعاده كان سببًا مباشرًا في صلبه ومأساته التي استبقها بتجربة وجدانيّة مؤلمة، عبّر عنها في مُصنّفيه "زبدة الحقائق" و"رسالة شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان" كتبهما لَمّا كان محبوسًا في سجن بغداد، بضعة أشهر قبل صلبه، وفيهما شكى محن الأيّام، ودافع عن نفسه ضدّ العلماء الذين اتهموه بالزندقة والكفر.

– مصرعه

إنّ كتاب خريدة القصر وجريدة العصر لعماد الدّين الأصفهاني أقدم سند تاريخيّ حفظ لنا ترجمة حياة الهمذاني وسطّر مأساة استشهاده وملابسات استباحة دمه. ولقد عرف عماد الدّين الاصفهاني عين القضاة عن كثب بواسطة عمّ له خاصمه عزيز الدّين المستوفى، وهو من كبارات رجال السّلطان محمود بم محمّد بن ملكشاه بن سلجوق، كما أنّ عماد الدّين قد شاهد في مناسبات متعدّدة كرامات عين القضاة فأعجب بها وصدّقها، واطّلع على أفكاره وأشعاره وأعجب بها وإلى ذلك خبر الأصفهاني رجالا من قصر السّلطنة وعرف دهاءهم ودسائسهم وخبر بصفة خاصّة دسائس وزير السّلطان محمود الوزير السفّاك: قوام الدّين ناصر بن عليّ أبي القاسم الدركزيني، ذاك الوزير الذي ألقى عين القضاة في سجن بغداد ثمّ سعى إلى إراقة دمه. وقد نعته الهمذاني بقوله: "لمّا استلم الوزارة فتك وهتك، واستباح الدّماء، وسفك، وشرّع المنكرات، وأنكر المشروعات، وعادى الكرام، وبدّد النظام، وظاهر الباطنيّة، وأظهر سنّة الجاهليّة، وشرع في الفتك بالأحرار، والهتك للأستار.... أخذته العزّة بالإثم.... وكان هو وأعوانه في أمره كاليهود في أمر عيسى.... غير انّ الله عصم نبيّه من الكفّار "وما قتلوه وما صلبوه، ولكن شبّه لهم [136] ". فتصلّب ذلك الوزير الوازر في صلبه.... وكان ذلك ليلة الأربعاء السّادس من جمادى الآخرة سنة خمس وعشرين وخمس مائة. وولمّا قُدّم إلى الخشبة المنتصبة عانقها وقرأ: "وسيعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون [137] [138] " .

– حيثيات إباحة دمه

أورد الغزالي في أثره: "ميزان العمل" ترجمة لعين القضاة تفيد بأنّه "صلب ظلمًا في جمادى الأخرى سنة خمس وعشرين وخمس مائة. نسأل الله الحفظ من إطلاق القلم فيما ينطق بالدّماء من غير بحث، والمسارعة إلى الفتوى بالقتل... إنّه إنّما قتل بغرض الوزير الذي تحامل لأجل مصادقته لعدوّه وإلاّ لو قتل بسيف الشّرع لنُوظر واستتيب، والعلم عند الله عزّ وجلّ" [139] .

ونقل العسقلاني عن السّمعاني بأنّ الوزير عمل محضرًا على عين القضاة أخذ فيه خطوط جماعة من العلماء بإباحة دمه بسبب ألفاظ شنيعة التقطت من تصانيفه ينبو عنها السمعُ. من هو العلماء الذين وقّعوا إمضاءهم على فرمان إباحة دم عين القضاة؟ وما هي تلك الألفاظ الشّنيعة التي التقطت من مصنّفاته وكانت سببا لصلبه؟ لم نهتد حتّى الآن إلى سند تاريخيّ يرمي لنا ضوءًا على هذين السّؤالين سوى رسالة شكوى الغريب تلك الرّسالة التي كتبها عين القضاة في سجن بغداد دفاعًا عن نفسه [140] .

لم يذكر أبو المعالي شيئا عن أسماء العلماء الذين أفتوا بإباحة دمه بل يكتفي بأن يقول: "قد أنكر عليّ طائفة من علماء العصر، أحسن الله توفيقهم وسهّل إلى خير الدّارين طريقهم ونزع الغلّ من صدورهم وهيّأ لهم رشدا في أمورهم، كلمات مبثوثة في رسالة عملتها منذ عشرين سنة" [141] . ولم يقتصر هؤلاء العلماء على مجرّد استنكار آرائه بل نسبوا إليه" كلّ قبيحة وحملوا أرباب المناصب على أن فضحوني أشدّ فضيحة.... وهذه سنّة قديمة لله تعالى في عباده إذ لم يزل الفاضلُ محسودًا وبأنواع الأذايا من العوامّ والعلماء مقصودا" [142] .

3- السهروردي: مسيرة حياة (549- 587هـ)

[143]

- القرن السّادس قرن الصّراعات

لم يكن عصر السّهروردي (القرن السادس الهجري/الثالث عشر الميلادي) عصر تسامح فكري، إنّه كان عصر صراعات سياسيّة ومذهبيّة حادّة، وكان حلقة من حلقات الصّراعات الممتدة طيلة القرنين الرابع والخامس الهجريين، أما مذهبياً ففي القرن الرّابع الهجري كان أبو الحسن الأَشْعَري (ت 324هـ) قد انقلب على المعتزلة بعد أن كان منهم، وأعلن الثورة عليهم، وراح يعمل في مذهب الاعتزال هدماً وتدميراً، حاملاً لواء السنّة ضد المذاهب الباطنية والتأويلية، وسرعان ما وجد أتباع "المنقول" الحانقين على "المعقول" بغيتهم في النهج الأشعري، ولاسيما أتباع المذهب الشافعي، فاعتنق كثير من الفقهاء والعلماء الفكر الأشعري، وحمل لواءها بعض مشاهير المفكرين، من أبرزهم أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) الذي عُرف بلقب "حجّة الإسلام"، ربما لأنه حمل حملات شعواء على الفلاسفة، وحسبنا دليلاً على ذلك أن ألف لهذه الغاية كتابين هما "مقاصد الفلاسفة" و"تهافت الفلاسفة"، وعلى العموم كانت ثمة حملة شديدة من الاضطهاد والتعصب تشنّ ضد الفلاسفة والباطنية من إسماعيلية وإمامية وغيرهم من مذاهب الشيعة. وأما سياسياً فكان العالم الإسلامي موزّعاً بين الخلافة العباسية السنية، والخلافة الفاطمية الشيعية، وكان البويهيون الشيعة قد هيمنوا على مقاليد الأمور في إيران وكردستان والعراق (334- 447هـ)، وأبقوا على الخلافة العباسية ظاهراً، وتحكّموا في الخلفاء حقيقة، وما إن برز التركمان السلاجقة في الشرق-وكانوا قد اعتنقوا مذهب السنّة-حتى استعان بهم الخلفاء العباسيون للخلاص من البويهيين الشيعة، وهذا ما أنجزه السلاجقة، ووجدت المؤسسة السلجوقية الحاكمة أنّ الخطّ الأشعريّ هو خير سلاح لتحقيق الانتصار الإيديولوجيّ على البويهيين، بعد تحقيق الانتصار العسكري، كما وجدوه خير سلاح

لمقارعة الأيديولوجية الفاطمية منافستهم القوية. وسلك الزنكيون– وهم تركمان من أتباع السلاجقة– مسلك سادتهم، وضغط آخر سلاطينهم نور الدين زنكي على واليه في مصر صلاح الدين الأيوبي لإلغاء الخلافة الفاطمية سنة 567) هـ1171– م)، واتّخاذ المذهب الشافعيّ بتوجّهه الأشعريّ مذهباً رسمياً للدولة، وكان الأيوبيون الكرد قد تربّوا على الثقافة ذاتها، فكان من الطبيعي أن يكون للمذهب الشافعي بتوجهه الأشعري المقام الأول في أرجاء الدولة الأيوبية.

– في حلبة المناظرة

في هذا المناخ الذي التحمت فيه السّياسة بالثقافة نُظر بعين الريبة إلى كل دعوة باطنية، توجّساً من أن يستعيد أتباع الفاطميين مواقعهم في العالم الإسلاميّ، وكان من سوء حظّ السّهروردي أن حياته ذهبت ضحية هذه الصّراعات السياسية بصورة مؤلمة ومأسوية. لقد توجّه السّهروردي إلى حلب، وكانت حينذاك من أهمّ المدن في شرقي الدّولة الأيوبية، إنها كانت تحمي ظهر الدولة من بقايا الزنكيين في مناطق الموصل، ومن سلاجقة الأناضول، وكان هؤلاء يعطّلون الإستراتيجية الأيوبية بين حين وآخر، كما أن حلب كانت مدخل الدولة الأيوبية إلى كردستان، ذلك الخزان الذي كان يُستمد منه المقاتلون من أبناء القبائل الكردية في الظروف الحرجة، لذلك كان صلاح الدين قد ولّى عليها– أقصد حلب– ولده الشاب الملك الظاهر، وأحاطه ببطانة من الفقهاء والعلماء. وكان من الطبيعيّ أن يقع التّصادم بين السّهروردي الفيلسوف الصّوفي الإشراقيّ، بكلّ ما كان يتّصف به من حماس الشباب، واعتداد بالذات، وشجاعة فكرية إلى حدّ التهور، وبين فريق من العلماء والفقهاء الأشاعرة الذين يعادون الحرّية الفكريّة، ويتوجسون شراً من عودة الفكر المعتزليّ الذي يقدّم العقل على النقل، ويحاربون الفلسفة، ويعادون الصوفية، خوفاً مما تشتمل عليه من باطنية، وحذراً من العلاقة بين الباطنية والتشيع؛ سواء أكان فاطمياً أم غير فاطمي. وكان الملك الظاهر قد أُعجب بالسّهروردي، بل أصبح السهروردي من أصدقائه، ونظراً لاشتداد الخلاف بين السهروردي والفقهاء دعاهم الظاهر إلى مناظرة فكرية، وكان من جملة ما دار في المناظرة بين الفقهاء والسهروردي ما يلي:

الفقهاء: أنت قلت في تصانيفك إن الله قادر على أن يخلق نبياً، وهذا مستحيل.

السهروردي: لا حد لقدرته. أليس القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه؟.

الفقهاء: بلى.

السهروردي: فالله قادر على كل شيء.

الفقهاء: إلا على خلق نبي فإنّه مستحيل.

السهروردي: فهل يستحيل مطلقاً أم لا؟.

الفقهاء: كفرت.

ويبيّن من هذه المناظرة أنّ السهروردي فرّق بين النقل والعقل، بين "الإمكان التاريخي" و"الإمكان العقلي"؛ فليست هناك استحالة مطلقة تعطل القدرة الإلهية، وليس ثمة اعتراض في الوقت نفسه على صحة النصّ الدّينيّ القاضي بأنّ النبيّ محمداً خاتم الأنبياء. أما الفقهاء فقد تمسّكوا بحرفية النصّ الدينيّ، وأحسب أنّهم كانوا أعجز من التحليق في الآفاق الفكرية والفلسفية التي كان السّهروردي ينطلق منها.

– مصرع السهروردي، حيثياته

حدّث الشهرزورى بما قاله فخر الدّين المارديني ما نصّه: "ولمّا فارقنا السّهروردي من الشرق، وتوجّه إلى حلب، وناظر فيها الفقهاء، ولم يُجاره أحدٌ، كثر تشنيعهم عليه، فاستحضره الملك الظّاهر، واستحضر الأكابر والفضلاء المتفنّنة لسماع ما يجري بينهم من المباحث، فتكلّم معهم بكلام كثير، وبان له فضلٌ عظيم وعلم باهرٌ، وحسن وقعه عند الملك الظّاهر، وقرّبه وصار مكينًا عنده مُختصّا به. فازداد تشنيع أولئك عليه، وعملوا محاضر بكفره، وسيّروها إلى دمشق إلى صلاح الدّين، وقالوا له: إن بقي أفسد اعتقاد الملك، وإن أطلق أفسد أيّ ناحية سلك، وزادوا عليه أشياء كثيرة، فبعث إلى الملك الظّاهر يقول بخطّ القاضي: "إنّ هذا الشّهاب لا بدّ من قتله، ولا سبيل إلى إطلاقه بوجهٍ" [144].

من هذا النصّ يتّضح للقارئ أنّ السهروردي عندما جاء إلى حلب، نزل المدرسة الحلاويّة، وحضر درس شيخها الشّريف افتخار الدّين، كما أخبر بذلك ابن أصيبعة [145]، فأدناه إليه وقرّب مجلسه منه وأظهر فضله للنّاس، وعرّف مكانه فيهم، على أنّ ما ظهر من فضل السّهروردي وعلمه، وما أظهره من براعة في المناظرة، وإفحام في الحجاج، وما كان له من منزلة كبيرة عند افتخار الدّين، كلّها أسباب أحنق بموجبها الفقهاء عليه، فأرجفوا به وشنّعوا عليه، الأمر الذي تترتّب عليه أن استحضره الملك الظّاهر بن صلاح الدّين وصاحب حلب في ذلك الحين، وعقد له مجلسًا من الفقهاء والمتكلّمين يباحثونه ويناظرونه، فيظهر عليهم بحججه، وإذ بالملك يُقرّبه، ويقبل عليه ويتخصّص به، وإذ بالحانقين عليه والضّائقين به من الفقهاء يزداد حنقهم وغيظهم، وإذا هم يرمونه بالإلحاد والزندقة، ويكتبون إلى الملك النّاصر صلاح الدّين يحذّرونه من فساد عقيدة ابنه الظّاهر بصحبته للشّهاب صلاح الدّين إلى أن كتب إلى ابنه الظّاهر يأمره بقتل السّهروردي ويشدّد عليه في ذلك ويؤكّده، وما هي إلاّ أن استفتى فقهاء حلب في أمره فأفتوا بقتله.

والواقع أنّ هذه الحملة على السهروردي تدعو إلى التّساؤل، هل هي وليدة خصومة شخصيّة وتباين في الآفاق والقراءات؟ أم هي ثمرة خلاف مذهبيّ؟

وتجري "محاكمة" السهروردي في حضور الملك. والغريب أن وقائع هذه المحاكمة لا تَرِد إلا في كتاب واحد هو البستان الجامع لتواريخ الزمان الذي نشره كلود كاهن في القاهرة بين 1937 و1938- وفيه أن الفقهاء الذين تولُّوا محاكمته وجَّهوا إليه تهمة القول في مؤلفاته بأن الله قادر أن يخلق نبياً... وأنه لم ينكر التهمة، بل حصر دفاعه في إثبات قدرة الله على ذلك.

لسنا ندري كيف استُدرِج السهروردي إلى هذا القول في مجلس الظاهر حيث استُدعِي لاستجوابه، ولا الإطار الذي يجب وضع هذا القول فيه. وبينما إميل المعلوف لا يجرؤ في سرده رواية الأصفهاني في كتابه عن السهروردي أن يذكر الأمر تفصيلاً، مكتفياً من الرواية بقوله إن السهروردي قال: "إن الله قادر على أن يخلق نبياً لأنه لا حدود لقدرته"، فإن حسين مروَّة يوضح الأمر كما ذكرنا، ثم يضيف: "إذا صحت الرواية التي تفرَّد بها الأصفهاني ينكشف أن السهروردي كان يقول بانتهاء النبوة..."!

الحق أن اجتزاء الرواية لدى المعلوف خطأ، مثل المبالغة في تفسير مروَّة لها. ذلك أنّ قدرة الله على خلق نبيّ لا تعني أنّ نبوة ما انتهت ما دام الله لم يخلق ذلك النبي، وإنما الأمر لا يعدو كونه افتراضاً عن قدرات الله غير المحدودة. ثم إن اقتصار سرد هذه الحادثة على كتاب واحد أمر يدعو إلى الشك.

وسواء كان الاتهام تلفيقاً أم كان حقيقة، فإن الأمر لا يعدو أن يكون نقاشاً شفوياً لم يؤكِّده السهروردي في أيٍّ من كتبه. لقد عرف التاريخ الإسلامي ملحدين قبل ذلك التاريخ، سجَّلوا إنكارهم للنبوة في كتب ولم يتعرضوا للقتل؛ في حين أن السهروردي لا يذهب أبعد من تأكيد قدرة الله غير المحدودة التي يستطيع عبرها أن يخلق نبياً جديداً لو شاء. وهو تأكيد لا يثير الاستغراب في عالم التصوف. فكيف تمَّ توظيف هذا القول في السياسة الدينية؟

من الواضح أن فقهاء حلب كانوا يتقصَّدون إضفاء هذه الخطورة على كلام السهروردي لجعل التهمة قابلة للعقاب وخاصة إذا كان المطلوب من العقاب توريط سلطان كان له من التسامح ما لا يناسب المواجهة الدينية التي قامت لها الحرب مع الصليبيين. أما قول سبط بن الجوزي، في مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، إن صلاح الدين كان "مبغضاً لكتب الفلسفة وأرباب المنطق ومن يعاند الشريعة" فهو قول لا سند صريحاً له.

- تقبّل مصرع السّهروردي
بين القتل والشّهادة

ذهب أحمد أمين إلى القول بأنّ تلقيب السهروردي بـ "الشيخ المقتول" إنّما هو مُبين عن إقرار خفيّ بأنّه قتل استحقاقًا لهذا القتل، وإلاّ لكان لقّب بالشهيد، مردّ ذلك ما أشاعه في حلب من تعاليم فلسفيّة تُقرّ بالحلول، وانّ الله والعالم شيء واحد، وتصريحه بذلك ألّب عليه الفقهاء والجمهور، فاضطّر الملك الظّاهر بن صلاح الدين حاكم حلب أن يتخلّى عن حمايته فقتل عام 587 وهو في السّادس والثلاثين من عمره [146].

وأرجع الأب "جومس نولجانس" علّة تلقيب السّهروردي بالشيخ المقتول إلى أنّه لقب تعوّد عليه النّاس فسمّوه به، وإن لم يمت موتا عاديّا، وإنّما مات مقتولا، ولهذا يكون اللّقب الذي تعوّد النّاس تسميته به "المقتول" يُشير إلى أنّ موته لم يعتبر دليلا على الإيمان الحقيقيّ الذي يتّسم به الشّهداء، وإن مات كافرا مُدانًا من السّلطات الدّينيّة [147].

وهنا يتّضح أنّ السهروردي إذا كان قد لقّب بالشيخ المقتول، فذلك لما تواتر عليه جمهور المؤرّخين، أمّا تلاميذه واتباعه فإنّهم أطلقوا عليه لقب "الشهيد، حيث اعتبروه شهيد الفكر والعقيدة الإشراقيّة [148].

وليس من شكّ أنّ السهروردي قد لاقى مصيره المحتوم بعد أن أعرض عن النّصائح بالكتمان، إذ استمرّ في كشف الأسرار الباطنيّة التي وجب المحافظة عليها عملا بنظام التقيّة المعروف لدى الشّيعة عامّة والاسماعيليّة بصورة خاصّة، ولكنّ السهروردي شطح كما شطح من قبله الحلاّج وعين القضاة والسجستاني وغيرهم من أهل الحقّ [149].

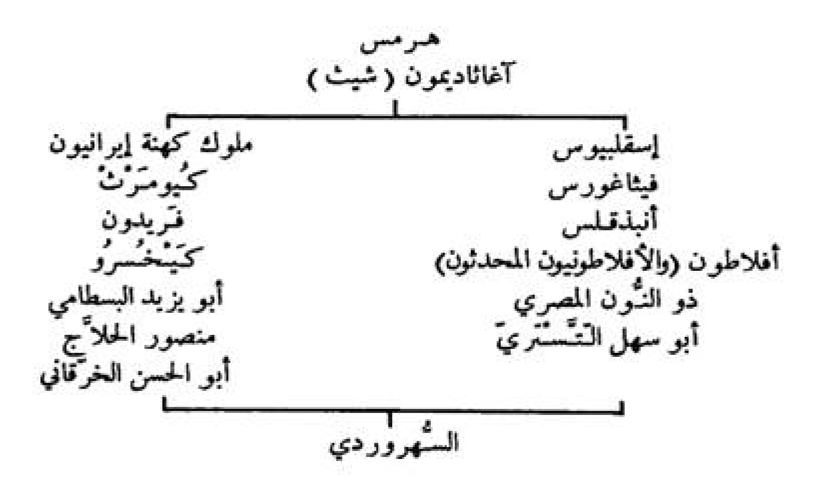
– السهروردي امتدادًا لأفق الحلاّج

عدّدت الباحثة آنّا ماري شيمل المصادر المتنوّعة التي أثْرت أفق السّهروردي وأوجبت التركيز على ذكر الحلاّج من بينها "فهناك وجوه شبه يمكن إثباتها بالفعل بين كلا المتصوّفيْن، ليس فقط في بشاعة موتهما، بل كذلك في "نار الآلهة التي أذابت نفس السّهروردي". وفي نفس الوقت كان السهروردي كذلك يرى في نفسه محييا لعادات إيران ومصر القديمة. فهو يقتبس حكمة هرمز (إدريس في المصادر العربيّة)، واعتبر نفسه الممثّل الحقيقيّ لها. ويقال إنّ ذلك التيّار الرّوحيّ قد بلغ ذي النّون وسهل التستري عبر الفلسفة اليونانيّة متمثّلة في فلسلة أفلاطون، ووصل إلى أبي زيد البسطامي والخرقاني، ثمّ منهما إلى الحلاّج عن طريق ملوك الفرس. وممّا يجعل أعمال السهروردي في غاية الأهميّة عند مؤرّخي التّاريخ الدّينيّ هي محاولته الجمع بين أهمّ تيّارين للفلسفة الدّينيّة قبل الإسلام" [150].

وعرف السهرورديُّ طائفةً من صوفية القرنين الثالث والرابع، وهو يمتدح أبا يزيد البسطامي الذي يطلق عليه "سيار بسطام"، والحلاج الذي يصفه بأنه "فتى البيضاء" [151] وأبا الحسن الخرقاني وهو صوفي فارسي [152] (ت 425هـ). وهؤلاء عنده أهل الإشراق الفارسي الأصيل.

وهكذا كان السهروردي المقتول منوّع الثقافة، وحكمته الإشراقية تأتلف في الحقيقة من عناصر متعددة، وهو يرى أنه أحيا بها الحكمة العتيقة التي ما زال أئمة الهند، وفارس، وبابل، ومصر، وقدماء اليونان إلى أفلاطون يدورون عليها، ويستخرجون منها حكمتهم، وهي "الخميرة الأزلية" [153].

ويمكن تلخيص رأي السّهروردي في انتقال هذه الحكمة الكلّية عن طريق سلسلة من الحكماء القدامى، كان بعضهم حكماء وملوكًا أسطوريين إيرانيين، وكان الحلاّج من بينهم، كما يلي [154]:



هرمس
آغاثاذيمون (شيث)
إسقلبيوس
فيثاغورس
أنبذقلس
أفلاطون (والأفلاطونيون المحدثون)
ذو النّون المصري
أبو سهل التّستريّ
ملوك كهنة إيرانيون
كُيومَرْث
فَريدون
كَيْخُسرُو
أبو يزيد البسطامي
منصور الحلاّج
أبو الحسن الخرقاني
السُّهروردي

– السّهروردي متقبّلا الفلسفة المشائيّة

يعتبر السهروردي أوّل من تصدّى للفلسفة المشائيّة في القرن السّادس الهجريّ، فقد أعرب في مصنّفاته عن تبرّمه بالفلسفة المشائيّة وحرصه على تخطيها بالاتّجاه نحو فلسفة إشراقيّة تنمّ عن أعماق شجونه، وهكذا فإنّنا نلاقي متصوّفًا مقبلا على الفلسفة منتهيًا إلى حكمة الإشراق التي هي صميم مذهبه الحقيقيّ، و"قد تفلسف غيره من متصوّفي الإسلام، ولكن أحدًا منهم لم يربط الفلسفة بالتصوّف مثلما فعل" [155]، فهو يضع الفسفة والتصوّف في علاقة خاصّة لا نجدها إلاّ عنده، وهو يميّز بين نوعين من الحكمة متقابلين: "الحكمة البحثيّة" المعتمدة على التّحليل والتركيب والاستدلال البرهانيّ، وتهدف إلى الوصول إلى الحقيقة، وهي حكمة الفلاسفة، و"الحكمة الذوقيّة" التي هي ثمرة مذاق روحيّ، وهي حكمة يحياها الإنسان ولا يستطيع التعبير عنها وهي حكمة الإشراقيين، وليس ثمّة تعارض حقيقيّ بين الحكمتين، وإنّما هو تعارضُ ظاهريّ، لأنّ الإشراق الحقيقيّ هو الذي يتقن الحكمة البحثيّة، وينفذ في نفس الوقت إلى أسرار الحكمة الذّوقيّة [156].

لقد توفّر السهروردي الشهيد على معرفة بالفلسفة الأفلاطونية والمشائية والأفلاطونية المحدثة والحكمة الفارسية ومذاهب الصّابئة والفلسفة الهرمسيّة، وهو يذكر هرمس كثيرًا في مؤلفاته. ويعتبره من رؤساء الإشراقيين. ويصفه بأنه «والد الحكماء» [157]. وهو يذكره مع أغاذيمون، وأسقلبيوس، وفيثاغورس باعتبارهم من حجج العلوم المستورة جنبًا إلى جنب مع جاماسب، وبزرجمهر من حكماء الفرس. وتكاد تجمع المصادر الحديثة [158] جميعها على الأثر البالغ للفلسفة الأفلاطونية على آراء السهروردى وفلسفته، وهم في ذلك إنّما يعتمدون ابتداء على تصريح السهروردى نفسه بذلك في كتبه فقد قال في حكمة الإشراق: "إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأبد، والنور" [159].

ونرى الباحث أبا ريان يختم كلامه عن مصادر فلسفة السُّهْرُوَرْدِىّ بقوله: "والحق أن الإشراقية لم تكن سوى الصورة الأخيرة التي آل إليها مذهب أفلاطون بعد تطوره التاريخي الطويل حيث تفاعلت معه عناصر متعددة، وامتزجت به تيارات فلسفية مختلفة، بل وأكثر من هذا فإننا نجد الفلسفة الإسلامية منذ نشأتها تقوم على دعائم أفلاطونية عميقة الجذور، لم تلبث الإشراقية أن كشفت عنها في صورتها الكاملة" [160]. أمّا كوربان فقد رأى أنّ هرمس أحد ثالث الأوجه الكبيرة المتحكمة في سير مذهب السهروردي الإشراقي، والوجهان الآخران هما أفلاطون، وزرادشت [161].

ونلاحظ أيضًا أنه عارف بمذاهب الفلسفة الإسلامية، وعلى الأخصّ بمذهبي الفارابي وابن سينا. وهو وإن كان ينقد فلاسفة الإسلام الذين ينعتهم بالمشائين [162]. فإنه متأثر بهم بلا ريب.

وكما كادت أن تجمع المصادر على تأثر السهروردى بأفلاطون، فإنها لا تني تؤكد على ذات الدرجة تأثره بحكمة فارس القديمة، وأنه كان يعمل على إحيائها، وهم في ذلك أيضا لا يجاوزون صريح كلامه في ذلك حيث يقول في مقدمة حكمة الإشراق: "وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبتنى عليه وغيره يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل، وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون، صاحب الأيد والنور، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل أنبادقلس، وفيثاغورس، وغيرهما، وكلمات الأولين مرموزة وما رد عليهم، وإن كان متوجها على ظاهر أقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم، فلا رد على الرمز، وعلى هذا يبتنى قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشاوشتر وبوزرجمهر، ومن قبلهم، وهي ليست قاعدة كفرة المجوس وإلحاد ماني، وما يفضى إلى الشرك بالله تعالى" [163].

- السّهروردي مراوحًا بين تقبّل
الحكمة البحثيّة والحكمة الذّوقيّة

حدّث الشّهرزوري قال: "جمع (السهروردي) بين الحكمتين أعني الذّوقيّة والبحثيّة، أمّا الذّوقيّة فشهد له بالتبريز فيها كلّ من سلك سبيل الله عزّ وجلّ وراضى عن نفسه التّشاغل بالعالم طلبًا بمهمّته العالميّة مشاهدة العالم الرّوحانيّ، فإذا استقرّ قراره وتهتّك بالسّير الحثيث إلى معاينة المجرّدات أستاره، حتّى ظفر بمعرفة نفسه، ونظر بعَلَقه إلى ربّه، ثمّ وقف بعد هذا على كلامه، فلتعلم جيّدًا أنّه كان في المكاشفات الربّانيّة آية، والمشاهدات الرّوحانيّة نهاية، لا يعرف غوره إلاّ الأقلّون، ولا ينال شأوه إلاّ الرّاسخون. أمّا الحكمة البحثيّة فإنّه أحكم شأنها وشيّد أركانها وتميّز عن المعاني الصّحيحة البارزة اللّطيفة بالعبارات الرّشيقة الموجزة، وأتقنها ورآها لا سيما في الكتاب المعروف بـ "المشارع والمطارحات" فإنّه استوفى فيه بحوث المتقدّمين والمتأخّرين وتفحّص فيه معتقد الحكماء الأقدمين، وأكثر تلك البحوث والمتناقضات والأسئلة والإيرادات من تصرّفات ذهنه ومكنون عمله، وذلك يُدلّل على قوته في الفنّ البحثيّ والعلم الرسميّ، واعلم أنّ قيم كلامه ومعرفة أسراره مُشكل جدّا على من لا يسلك طريقه" [164].

وهذا الجمع المحكم بين الحكمتين الذوقيّة والبحثيّة يدلّ دلالة واضحة على مظاهر الفرادة في أفق السّهروردي، فهو يرى أنّ المجهود الفكريّ للنّفس الإنسانيّة لا يُحقّق لها الغاية المرجوّة، التي هي المعرفة التّامة، إلاّ بالتجربة الدّاخليّة والذّوق الباطنيّ، كما أنّ الاختبار الرّوحيّ هو بدوره لا يزدهر ويرسخ ويُنتج ثمراته المطلوبة إلاّ إذا قام على أساس ثابت من العلم والفلسفة" [165].

وبهذا الاستتباع تقوم رؤية السّهروردي على "حشد كلّ ضروب العهود –بما فيها الإسلام –لشرح" روحيّة الإشراق "بنقل الإسلام إلى روحيته الإشراقيّة" [166].

وهذه المحاولة تبيّن أنّ السهروردي كان موسوعيّ النزعة، لا يقنع بكتاب ولا يقف عند شيخ، ويأبى إلاّ أن يضمّ الحكماء بعضهم إلى بعض سواء أكانوا شرقيين أو غربيين، وكأنّما كان يُطبّق الحديث القائل: "الحكمة ضالّة المؤمن أينما وجدها التقطها "فجمع بين حكماء الفرس واليونان وبين كهنة مصر وبراهمة الهند وآخى بين أفلاطون وزرادشت، وبين فيثاغورس وهرمس، وشاء أن يضمّ الرّوحانيين بعضهم إلى بعض دون تفرقة بين جنس ووطن" [167] .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى استطاع أن ينبّه متقبّليه إلى دراسة المنطق والفلسفة وما لهما من قيمة كبرى وخطر عظيم في إعداد طلاّب الحكمة وتثقيفهم، فهو يرى أنّه لا بدّ لطالب العلم والمعرفة من أن يلمّ إلمامًا تامّا بالفلسفة الأرسطيّة والمنطق والرّياضيات والتصوّف، وأن يخلّص نفسه من شوائب الهوى والشّهوة، بحيث يستطيع أن يُنمّى تدريجيّا هذه الحاسّة تحقّق ما يأخذه العقل وتُصحّحه على أنّه نظريّ خالص، وهو ما يُعرف في الأفق الصّوفيّ باسم "الذّوق"، فإنّ العقل الذي يعمل وحده دون أن يكون له عون أو مؤيّد من الذوق لا يصحّ أن يوثق فيه ثقة مطلقة أو يطمئنّ إليه اطمئنانًا لا شبهة فيه ولا غبار عليه، ومن ثمّ كان السّهروردي حريصًا على أن يؤيّد العقل بالذوق [168] .

– المنطق كما تقبّله السهروردي

ذهبت الصّوفيّة إلى أنّ مصدر المعرفة أمر آخر غير الحسّ والعقل، قد يكون الحدس وقد يكون الذوق وقد تكون البصيرة وقد يكون الإلهام. ذلك أنّ الصّوفيّة لم يهتدوا بعدُ إلى معرفة كنه هذه الحاسّة الغريبة ولا إلى موضعها من الحياة الرّوحيّة، وإن وصفها الجميع أو بالأحرى وصفوا مظاهرها ووظائفها بصفات متقاربة بما هي نوعٌ من التعقّل تُدرك وتعرف، ومع ذلك ليست هي العقل الذي نعرفه وهي تنزع نحو موضوعها وتتعشّقه إلى درجة الفناء فيه، أي أنّ فيها عنصرا الإرادة التي نعرفها ولا هي واحدة من العواطف التي لنا عهد بها. فهي حاسّة عاملة مريدة وجدانيّة مختلفة تمام الاختلاف عن الحواسّ والقوى العقليّة الأخرى التي تدرك عملها في حياتنا الشّاغرة.

وقد أطلق الصّوفيّة على هذه الحاسّة المتعالية اسم القلب والسرّ وعين البصيرة وما إلى ذلك من الأسماء التي تعدو أن تكون رموزًا لحقيقة واحدة تفترض وجودها ولا ندري من كنهها شيئًا[169].

المهمّ أنّ الصّوفيّة لم يعترفوا بالحسّ والعقل مصدرًا للمعرفة البشريّة الحقّ لأنّهم يميّزون بين ظاهر الشيء وحقيقته، وبين الشّكل والمضمون، وهم في تميّزهم هذا ذهبوا إلى أنّ المعرفة خاصّة بالمحسوسات، وأنّ العقليّة خاصّة بالمعقولات الحاصلة عن المحسوسات، ولكن ثمّة معقولات أخرى ليس مصدرها الحسّ أو العقل. وهذه المعقولات الموجودة والموجودات المعقولة لا يمكن إدراكها أو بلوغها لا بالحسّ ولا بالعقل إنّما تدرك بالحسّ الصّوفيّ، مردّ ذلك أنّ المتصوّفة جميعًا يرون أنّ وراء طور الحسّ والعقل طورًا آخر ينبغي اللّجوء إليه والاعتماد عليه وهو الكشف أو الذوق.

وهذه القراءة واضحة في قيامه بمحاولة جادّة وصريحة لتوظيف مذهب أرسطو صاحب البحث والبرهان في ميدان الكشف والذوق ومحاولة استنطاق أرسطو بالمبادئ الإشراقيّة، ثمّ الوقوف ضدّ ابن سينا كثيرًا مستخدمًا كلّ أنواع المذهب الإشراقيّ سواء عند الفرس أو الصّابئة أوغيرهم[170].

وقف السّهروردي من المنطق الأرسطيّ موقفًا خاصّا، فهو يخصّص في بعض رسائله، وخاصّة رسالة "اللّمحات في الحقائق" قسمًا هامّا لمباحث المنطق الأرسطيّ، وهو حين يعرض هذه المباحث يبدأ أوّلا فيذكر آراء أرسطو وغيره من الفلاسفة المشائين، ثمّ يعقّب عليها، وذلك في القسم الأوّل من "حكمة الإشراق" مُثبتًا بطلانها بالقياس إلى مذهبه في الإشراق الذي يؤمن به إيمانًا قويّا ويسيطر عليه في كلّ مجال من المجالات التي يعرض لها بالبحث.

وهكذا يحاول السّهروردي ان يختصر المنطق الأرسطيّ اختصارًا مبتكرًا، ويسمّي كثيرا من آرائه المبتكرة مباحث أو ضوابط إشراقيّة بحيث يمكننا نحن كقرّاء أن نطلق على مجموع تلك الآراء "المنطق الإشراقيّ" [171]. ويرجع السّهروردي مصدر هذا المنطق إلى نظريته في المعرفة القائمة على الذوق، فيصرّح أنّه توصّل إلى ابتكار هذا المنطق بواسطة الذوق، حيث يرى أنّه في حكمة الإشراق يبدأُ كلّ سياق المشائين الذي يُبتنى على البحث الصّوفيّ، ويصف هذا السّياق بأنّه: "سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطّريقة وأنظم وأضبط وأقلّ إتعابًا في التحصيل" [172]. وفي ذلك قال قطب الدّين الشّيرازي في شرحه لحكمة الإشراق للسهروردي: "إنّ المنطق المذكور في حكمة الإشراق موجزٌ محذوف عنه الفروع الكثيرة قليلة الاستعمال.... ولهذا قال: وأنظم وأضبط وأقلّ إتعابًا في التحصيل لانضباط هذه الطّريقة لتحديد قواعدها وتهذيب مطالبها وتلخيص زَبدها من زُبدها" [173]. ويصف تارة أخرى "بأنّه الآلة الواقية للفكر جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد" [174].

وفي ذلك يقول قطب الدّين الشّيرازي: "الآلة المشهورة الواقية للفكر يعني المنطق يصون الفكر من الخطأ في انتقالاته من المعلوم إلى المجهول، جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد لتقوّي الذهن من التبديد والخاطر عن التبلّد، كثيرة الفوائد لكونها لباب ما يحتاج إليه في هذا الفنّ مع تصرّفات لطيفة وتنقيحات شريفة منّا. إنّه ردّ الأشكال القياسيّة، بل الضّروب المنتجة من كلّ شكل إلى ضرب واحد والمركّب من موجبتين كلّيتين والسّالبة موجبة بالعدول، والسّالبة إنّما يمكن جعلها موجبة معدولة إذا كانت مركبة لا بسيطة، وجعل غير الضّروريّة ضروريّةً بجعل الجهة جزء المحمول، وهي أنّ هذه الضّوابط يكفيها أقلّ إشارة وأدنى إيماءٍ، بخلاف البليد فإنّه لا يفهم القليل ولا ينفعه الكثير، لطالب الإشراق كافية له أيضًا، لأنّه تفطّن لما هو سبيله من شروق الأنوار ولمعان البوارق، فيصير القليل لذلك أكثر المطالب ومهمّات المسائل، لأنّ النّور السّانح هو إكسير المعرفة

والحكمة ما لم يتهيّأ الجزم به لتوقّفه على الفكر فيكفيه من المنطق الضّوابط النّورانيّة لاشتمالها على ما لا بدّ منه في هذا الفنّ، وإن كان على سبيل الإجمال [175].

ويرجع السهروردي مصدر المنطق إلى طريق آخر غير العقل فيقول: "ولم يحصل لي أوّلا بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثمّ طلبت الحجّة عليه مثلا ما كان يشكّكني فيه مشكّك" [176].

ويعلّق قطب الدّين الشيرازي على هذا النصّ، فيقول: "ولم يحصل بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر أي بالذّوق والكشف لما ارتكبته من الرّيلضات والمجاهدات، أي بعد حصوله لي بالذوق والكشف ثمّ طلبت الحجّة عليه أي البرهان بالفكر حتّى لو قطعت النّظر عن الحجّة مثلاً ما كان يشكّكني فيه مشكّك لأنّ حصوله اليقين كان بالعيان لا بالبرهان ليمكن ان يشكّك فيه بما يورده الخصم" [177].

وما يؤيّد ذلك أنّ السّهروردي في مبحث "المعارف والتّعاريف بغير بعض أسماء الألفاظ المنطقيّة المعروفة في المنطق الأرسطيّ" يضع مكانها أسماء أخرى تحمل بعدًا إشراقيّا، فيسمّى مثلا دلالة اللّفظ على المعنى: التطابق والتضمّن والالتزام، يسمّيها القصد والحيطة والتطفّل [178]. ويسمّي اللّفظ الخاصّ اللّفظ الشّاخص والمعنى الخاصّ المعنى الشّاخص أو المنحطّ [179].

كما انتقد السّهروردي التعريف الأرسطيّ وبيّن استحالة حصول العلم عن طريقه، فقد رأى أنّ المشائيين يأخذون الذّاتي العامّ، أي الجنس، والذّاتي الخاصّ، أي الفصل، في تعريف الشيء. ولمّا كان الذّاتيّ الخاصّ هذا غير معلوم عند من يجهله، فإقحامه في التعريف يناقض القاعدة المشائيّة بأنّ المجهول لا يتوصّل إليه إلاّ بالمعلوم، ثمّ لو افترضنا أنّه اتّفق الإلمام بهذا الذّاتيّ أو الخاصّ أو الفصل، فكيف يأمَنُ أن يكون قد غفل عن ذاتيّ أخر لا يُعرف الشيء إلاّ به، فتكون المعرفة بالشيء آنذاك ممتنعة، وكذلك تعريف الشيء [180].

وهذا النقد للتعريف الأرسطيّ حاول السّهروردي توضيحه، وذلك بمحاولة إيجاد طريقين للتعريف [181]:

أوّلا: طريق الإحساس، فالأمور المحسوسة تدرك تمام الإدراك.

ثانيًا: طريق الكشف والعيان وهو أدقّ الطّرق وأوثقها.

ومن هذين الطّريقين يضع السهروردي التعريف الكامل لديه ويسمّيه بـ "المفهوم والعناية"، ويحدّده بأنّه التعريف بأمور لا تختصّ آحادها الشيء ولا بعضها، بل تخصّه للاجتماع [182].

وهذا التعريف عند السهروردي يحمل بعدًا إشراقيًا يدلّ على إيمانه بحقيقة الجمع بين أفق الحكمة البحثيّة وأفق الحكمة الذوقيّة.

– الآفاق التي استمدّ منها
السهروردي منطقه الإشراقيّ

السّهروردي مستحدثًا أفقًا صوفيّا جديدا

مثّل السّهروردي اتّجاهًا جديدًا في التصوّف الإسلاميّ، هو الإشراقيّة، ويقوم هذا الاتّجاه على فكرة "النّور" وفكرة "الإشراق". وتجمع الإشراقيّة بين العلم النّظريّ، الذي يسمّيه السّهروردي "الحكمة" وبين الذّوق الصّوفيّ، الذي يسمّيه "التألّه". ومردّ ذلك اعتباره أنّ كمال الأنفس يكون بالعلوم النّظريّة، وأنّ العلم بالحكمة العمليّة نظريّ أيضًا [183]. إلاّ أنّه من جهة أخرى، لا بدّ للصّوفيّ الإشراقيّ من المجاهدة الرّوحيّة. "والإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورانيّة [184]. وبعبارة أخرة، رأى السّهروردي أنّ المعرفة التّامة لا تتحقّق إلاّ بالذّوق القائم على أسس ثابتة من العلم والفلسفة [185].

ومن المصادر التي تأثّر بها السهروردي في صوغ منطقه الإشراقيّ نذكر على سبيل المثال:

المصدر اليونانيّ (الرّواقيّة):

تأثّر السهروردي بالرّواقيّة وذلك حين اهتمّ بالقضايا الشرطيّة (المتّصلة –المنفصلة)، حيث استهلّ باب القضايا بالحديث عن القضايا الشرطيّة قضيّةً مكوّنة في أبسط صورها من قضيتين احتماليتين يربط بينهما رابط يفيد الشرط، ويلتزم الجزاء، الذي يقترن بكلمة إذن ويسمّى ما بعد الشرط بالمقدم، ويسمّى الجزاء بالتّالي، وذلك مثل كلمة (كلّما طلعت الشمس كان نهارًا). ويقسّمها السهروردي شأنه شأن المناطقة العرب من أمثال ابن سينا وغيره إلى لزوميّة تامّة وغير تامّة وإلى اتّفاقيّة أو غير لزوميّة [186].

ومن الواضح أنّ السهروردي متأثّر تمامًا بالرّواقيّة المشائيّة التي تمثّلت عند الفارابي وابن سينا وابن رشد وأبي البركات البغداديّ، وفي هذا يقول قطب الدين الشّيرازي في شرحه لحكمة الإشراق: "إنّ أرسطو أهمل في كتبه المتّصلات والمنفصلات والاقترانات الشرطيّة التي زادها المتأخّرون" [187]. وممّا يؤكّد تأثّر السهروردي بالرّواقيّة ما قرّره في القياسات الشرطيّة بأنّ شرائطها تشبه القياسي الجملي، ولذلك لم يجد السهروردي داعيا لتكرارها بحثًا [188].

وممّا يزيد تأثّر السّهروردي بالرّواقيّة محاولته نقد الحدّ الأرسطيّ (التعريف التامّ) القائم على الجنس والفصل، وذلك لأنّ الإتيان بالحدّ كما التزم به المشاؤون غير ممكن للإنسان لجواز الإخلال بما لم يعرف فضلا عن صعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللّوازم العامّة والخاصّة [189].

وإذا كان السهروردي قد تأثّر بالرّواقيّة في إنكار التعريف التامّ، فهو يأخذ بالتعريف النّاقص كما ذكر قطب الدّين الشيرازي [190]، فالرّواقيون يعترضون على التعريف التّامّ لصعوبته ويعمدون إلى التعريف النّاقص أو الرسم المؤلّف من خواصّ الشيء، فتعريف الأشياء عند الرّواقيّة تكون بذكر الأمور التي تخصّها، وإحصاء الفروق التي تميّزها عن غيرها [191].

المصدر الإسلاميّ:

لا يمكن فهم فلسفة الإشراق بمعزل عن الإطار الحضاري الإسلامي، فهي فلسفة تستمد مشروعيتها من الإسلام عينه، فالقرآن الكريم احتوى على سورة النور، كما احتوى على الكثير من الآيات التي تحمل مفردة النور في طياتها، وهي من الممكن أن تبوب طبقاً للجدول التالي:

وصف الله تعالى	بمعنى الإيمان	الكتب المنزلة	النور الحسي
اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيم(النور: 35)	اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (البقرة: 257). يَهْدِي بِهِ اللّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ	يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ قَدْ جَاءكُم مِّنَ اللّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ	الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِم يَعْدِلُونَ (الأنعام: 1) قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاء لاَ يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ

	سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنِ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ (المائدة: 16)	(المائدة: 15) يُرِيدُونَ أَن يُطْفِؤُواْ نُورَ اللّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللّهُ إِلاَّ أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (التوبة: 32) فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (التغابن: 8)	قُلِ اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (الرعد: 16)

وهذا الأمر يجعل من مفهوم النور جزءاً من الإطار المفاهيمي الإسلامي، بالتالي عندما يتوجه السهروردي إلى استخدامه لا يقوم بعملية إسقاط، إنما تفعيل وموضعة له في سياق فلسفي ينطلق من حقيقة توحيدية، وهذا ما ينعكس على مستوى التعريف، فالله عزَّ وجلَّ بالنسبة إليه: «نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيوم، والنور المقدّس، والنور الأعظم الأعلى، وهو النور القهّار، وهو الغنى المطلق، إذ ليس وراءه شيء آخر»[192]. وهذا التعريف لا يخرج عن الإطار القرآني، وهو يتناقض مع ما ورد في الحضارات الأخرى.

من هنا نستطيع أن نفهم أن ما قام به السهروردي به لا يتعدى كونه عملية تقريب، قصد من خلالها إعادة تعريف ما هو سائد في كلّ تجربة صوفية عبر مصطلح النور مع ضبطه من ناحية المعنى، بحيث يصبح مشدوداً إلى فكرة التوحيد.

فالسهروردي يقوم بعملية احتواء للبيئات الثقافية المتعددة، ويحاول أن يثبت بالوقائع الحضارية وحدة الحقيقة الفلسفية، التي تنطلق من وحدة الحقيقة الدينية التي ظهرت على الناس عبر الرموز والألفاظ المتعددة، لتعبر عن فكرة واحدة، لذلك نراه يقول عن الحقيقة بأنها: «شمس واحدة لا تتعدد بتعدد مظاهرها في البروج. المدينة واحدة، والدروب كثيرة، والطرق غير يسيرة» [193]. بالتالي فحكمة الإشراق جزء من التراث الحضاري الإسلامي بكلّ ما للكلمة من معنى، قد تكون تأثرت ولكنّها لم تكن بآلية عملها مهجوسة بما تأثرت به، بل عملت على تسويغه في إطار مشروعها العام الناظر إلى الإسلام باعتباره الحقل الأساسي الذي تعمل عليه، وهي تستهدف غاية تتعلق بكيفية المعرفة في الإسلام.

لذلك نرى تعلق السهروردي بحضور الشريعة في المجتمع واضحا، وهو يقول بهذا الخصوص: «أول ما أوصيك به تقوى الله عزَّ وجلّ. فما خاب من آب إليه. وما تعطل من توكل عليه، احفظ الشريعة فإنها سوط الله. بها يسوق إلى رضوانه. كل دعوى لم تشهد به شواهد الكتاب، والسنة فهي من تفاريع العبث. وشعب الرفث، ومن لم يعتصم بحبل القرآن غوى، وهوى في غياهب جب الهوى. ألم تعلم أنه كلما قصرت قوى الخلائق عن إيجادك قصرت عن إعطاء حق ارشادك: هو" الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى [194] » [195]. ولا يقف السهروردي عند هذا الحدّ، إنما يدعو الناس إلى قراءة القرآن الكريم والتأمل فيه والانتفاع منه: «وعليك بقراءة القرآن مع وجد وطرب وفكر لطيف، واقرأ القرآن كأنه ما أنزل إلا في شأنك فقط [196].

إذاً، تنهل الفلسفة الإشراقية في مرجعيتها من الإسلام، فهي تسعى إلى منهج عملي يحاول أن يستقرئ كيفية الوصول إلى المعرفة في منظومة تعتمد الوحي المنزّل، بالتالي ما يريده السهروردي هو معالجة وحدة الحكمة وكيفية تجلّيها بوجوه مختلفة، والمتابع لتاريخ الفلسفة والفكر الإسلاميّ، يلاحظ عدم انفكاك هذه المدرسة عن المسار العام للفكر الفلسفي ولا سيما العرفاني–الصوفي منه، فالسهروردي عندما قام بتقسيم مصادر الحكمة إلى قسمين، لم تكن انطلاقته عفوية، فهو عاين نهجين من العرفان السائد في عصره، وأراد أن يوضح سبب الاختلاف بينهما، فقدم هذه التقسيمة التي توضح وحدة المصدر من جهة واختلاف الطرق من جهة أخرى، وهو في هذا الأمر يشير إلى أمر دقيق: «والذين لديهم معرفة بالآثار العرفانية يعلمون جيداً بأن رائحة ولون كلمات

أبي الحسين الخرقاني، والشيخ أحمد الغزالي وعين القضاة الهمداني، وحافظ الشيرازي وأمثالهم تختلف عن رائحة ولون وكلمات ذي النون المصري، والجنيد البغدادي» [197].

حين انتقد السهروردي المنطق الأرسطيّ كان يُمثّل بهذا امتدادًا لنقد المدرسة الكلاميّة والأصوليّة للمنطق الأرسطي، ولا شكّ في أنّ السهروردي قد تأثّر بهذه المدرسة في هذا الجانب، خاصّة وأنّ المنطق الأرسطيّ قوبل في المدرسة الكلاميّة والأصوليّة حتّى القرن الخامس الهجريّ أسوأ قبول فهاجمته جميع الفرق الإسلاميّة الكلاميّة والأصوليّة من معتزلة أو أشعريّة أو شيعيّة أو كراميّة، وقد قال ابن تيميّة: "مازال نظّار المسلمين لا يلتفتون إلى طريقتهم، بل الأشعريّة أو المعتزليّة والكراميّة والشّيعة وسائر الطّوائف من أهل النّظر كانوا يعيبون فسادها، وأوّل من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي [198]. وقال في فقرة أخرى: "مازال نظّار المسلمين بعد أن غرب وعرفوه(يعني المنطق الأرسطي) يعيبونه ويذمّونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقليّة والشرعيّة [199].

وقد عدّد الباحث محمود محمّد عليّ [200] نقاطًا ثلاثةً تثبت ذلك هي:

– أوّلا: اختلاف نظرة المتكلّمين والمناطقة المشائين في مبحث الحدّ وثقة الأوّلين بمبحث الحدّ الأرسطيّ.

– ثانيا: رفض المتكلّمين لمبحث القياس الأرسطيّ.

– ثالثًا: وجود نصوص كثيرة عن المتكلّمين تثبت أنّهم نقدوا المنطق الأرسطي بغية إيجاد منطق خاصّ مخالف [201].

ولاشكّ أنّ السهروردي قد قام بنفس هذه المهمّة، حين نقد المنطق الأرسطيّ نقدًا مبتكرًا وخرج من هذا النقد بقواعد تخالف قواعد منطق أرسطو.

الفصل الثاني
الكلمات الأخيرة لثلاثتهم

1- الحلاّج

سيق الحلاج إلى ساحة الإعدام واجتمع الناس من حوله كعادة الناس في كل زمان بالاجتماع لكل حدث جديد فمنهم من كان يترحم عليه ومنهم من صدق كلام القضاة وصدّق بأن الحلاج هو "حلال الدم" وأنه يجب على سلطان الزمان قتله وإراحة المسلمين من شروره وبين هذا وذاك تجمع بعض الفضوليين الذين لم يكن لهم من أمر الحضور إلا المشاهدة فقط. وأجتمع عليه خلق كثير ثم تلي أمر الخليفة المقتدر وفيه: "وأضربه ألف سوط فإن لم يمت" فتقدم بقطع يديه ورجليه وانصب رأسه واحرق جثته" وتقدم الحلاج فلما رأى الخشب والمسامير ضحك كثيرا حتى دمعت عيناه فقال له أبو الحسن الحلواني وهو احد مريديه: "يا سيدي ما هذه الحال؟ قال: "دلال الجمال الجالب إليه أهل الوصال". وجعل يتبختر في قيده ويقول:

نديمي غير منسوب	إلى شيء من الحيف
سقاني مثل ما يشر	ب فعل الضيف بالضيف
فلما دارت الكأس	دعا بالنطع والسيف
كذا من يشرب الراح	مع التنين في الصيف [202]

أما هؤلاء الذين قتلوا الحلاج أو تسببوا في قتله فقد دعا لهم الحلاج قائلا "... وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصبا لدينك وتقربا إليك فاغفر لهم فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد". ثم سكت وناجى سرا حتى تقدم أبو الحارث السيّاف ولطمه بعنف فهشم انفه وسال الدم على شيبته. وفي اليوم الثاني تم إعدام الحلاج بعد أن أنزل من الجذع وقدم أمام السياف فقال بأعلى صوته "حسب الواحد إفراد الواحد له". ثم قرأ: "يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق ألا إن الذين يمارون في الساعة لفي ضلال بعيد" [203] تقدم السيّاف وضرب عنقه [204].

2- عين القضاة الهمذاني

وردت في كتاب "خريدة القصر وجريدة العصر" عبارة مختزلة عن أوان الصّلب هذا نصّها:

"ولمّا قُدّم إلى الخشبة المنتصبة عانقها وقرأ: "وسيعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون [205] " فما عبرت سنة على ذلك الوزير حتّى صُلب ومُثّل به وتبعه أعرابه في عطبه:

مَن بَرّ يومًا برّ به   والدّهر لا يغترّ به" [206].

وهنا نصل إلى استخلاص ما بين السيرتين الدّمويتين من تماثل، نوجزه اختصارًا في النقاط التالية:

أ- الصلب على الخشبة.

ب- الإقبال على الموت بفتوّة.

ج- يد السّياسة الطّولى هي أداة القتل.

د- اللّعنة التي حلّت بالعاملين على استصدار الإفتاء بالقتل وذلك بموتهم ميتة شنيعة.

3 – السهروردي

أورد أبو أصيبعة الأبيات التّالية، وذكر أنّ السهروردي قالها وهو يحتضر(من الرّمل):

قُل لأصحاب رأوْني ميّتاً   فبكوني إذ رأوني حزنا

لا تظنّوني بأنّي ميّت   ليس هذا الميّت والله أنا

أنا عصفور وهذا قفصي   طرت عنه فتخلّى رهنا

فاخلعوا الأنفس عن أجسادها   فتروْن الحقّ حقّاً بيّنا

لا تُرعكم سكرة الموت فما   هي إلاّ بانتقال من هُنا

وفي الأبيات التّالية تنبّأ السهروردي بالمصير الذي سيلقاه، قال(من الكامل):

أبدا تحنّ إليكم الأرواح   ووصالكم ريحانها والراحُ

وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم   وإلى لذيذ لقائكم ترتاح

وا رحمة للعاشقين تكلفوا   ستر المحبة والهوى فضاح

بالسر إن باحوا تباح دماؤهم   وكذا دماء البائحين تباح

وإذا همُ كتموا تحدث عنهمُ   عند الوشاة المَدمع السفاح

واختلف المؤرخون والكتاب في ذكر الطريقة التي تم بها تنفيذ الحكم، فثمة من ذكر أنه قد قتل بتجويعه، وثمة من قال بالسيف، وقيل إنه أُحرق، أو خنق بوتر. وأورد ابن أبى أصيبعة رواية متماسكة قال فيها: «لما بلغ الشهاب ذلك، وأيقن أنه يُقتل، وليس جهة إلى الإفراج عنه، اختار أن يُترك في مكان منفرد، ويُمنع من الطعام والشراب، إلى أن يلقى الله تعالى. ففُعل به ذلك، وكان في أواخر سنة 586هـ في قلعة حلب، وكان عمره نحو 36 عاماً".

وما من شكّ أنّ السّهروردي قد لاقى مصيره بعد أن ثار كما الحلاّج وعين القضاة على السّنن السّائدة، مُعرضًا عن نصائح إخوانه ومريديه، واستمرّ في كشف الأسرار الباطنيّة التي وجب المحافظة عليها، عملا بنظام التقيّة المعروف لدى الشّيعة عامّة والإسماعيليّة بصورة خاصّة، وقد لفت، نظره إلى ضرورة الحرص وعدم البوح بالأسرار التي أؤتمن عليها الدّاعي الإسماعيليّ سنان راشد الدّين عندما زاره في مدينة مصياف، لكنّ السهروردي شطح كما شطح من قبله الحلاّج وعين القضاة وغيرهم من أهل الحقّ.

وممّا لا شكّ فيه أنّ الحكّام في عصره وأغلبهم من أهل السنّة كانوا يتخوّفون من الحركات الباطنيّة ويسعون إلى محاربتها، خاصّة بعد الانتصارات الكبيرة التي حقّقتها الدّعوة الإسماعيليّة في كافّة المجالات سياسيّا وفكريّا واجتماعيّا، فراحوا يُضيّقون الخناق على أصحاب الأفكار الباطنيّة، ومتفلسفة الصّوفيّة هم أقرب المفكّرين إلى التأثّر بالتيّارات الباطنيّة، لذا يمكننا أن نرسم الإطار الذي وضعت فيه حادثة مصرع السّهروردي والحلاّج من قبله في المشرق.

ومتى تدبّرنا المهلكة من زاوية نظريّة التقبّل وجدناها ناشئة عن انسداد قصديّ في آفاق تقبّل هذه التّجارب تحوّطًا من قدرتها التأثيريّة في الأذهان والأفهام وهي التي صاغها الفقهاء طيلة عقود مديدة وفق صيغ معيّنة مسطورة. وقد حاول أبو ريّان في أثره "أصول الفلسفة الإشراقيّة" رصد التّوتّر بين الطّرفين، قال: "إنّ لكلّ حادثة معيّنة مقدّمات خاصّة تفضي إليها: فمن ناحية نجد تهوّرًا وعدم تحفّظٍ من جانب السهروردي ومن ناحية أخرى نجد حقدا ورغبة في التشفي من جانب الفقهاء، وقد لقي منهم السّهروردي عنتًا واضطهادًا بالغيْن حتّى أنّه ذكر في آخر التلويحات "ولا تبذلنّ العلم وأسراره إلاّ لأهله، واتّق شرّ من أحسنت إليه من اللّئام، فقد أصابتني منهم شدايد" [207].

الباب الثّالث
قراءة التّجارب لغةً ومفاهيم ومعرفةً

الفصل الأوّل
مَباحث الوُجود والمَعرفة والقِيَم
بين السُّهروردي والحلاَّج [208]

1- تقاطُعات السِّيرتين

اعتبر الباحث رضوان السحّ أنْ لا قيمة للمسافة بين دجلة بغداد وقلعة حلب ما دامت التجربة الصّوفيّة لكلّ من الحلاّج والسّهروردي قد ألغت هذا البعد وجعلت من التّجربتين أسطورتين صميمتين، تقبّل بموجبها النّاس والقرّاء الشّخصيتين موحّدتين الأمَّة في كلِّ زمان ومكان توحيدًا يصعب الفكاك منه.

ففي بغداد، عمل الوزير العباسيّ حامد بن عباس جاهدًا على استصدار حُكم الخليفة المقتدر بقتل الحلاج، متذرعًا بأن أمره قد صار من الخطورة بحيث بات يهدّد أركان الخلافة، وبأنه ما لم ينفَّذ فيه الحكمُ وقعتِ الفتنة. لقد نال الحسين بن منصور حظوةً كبيرةً في قصر الخلافة، بما في ذلك عند أمِّ الخليفة، فأثار بذلك حسدَ جميع المتملقين والراغبين في حظوة القصر واستجلب حقدَهم. إذ كيف وصل إلى ما وصل إليه دون اللّجوءِ إلى أساليبهم في التذلل؟ لا بل على العكس من ذلك، كان في غاية الأنفة، حتى لكأن القصر لا يطلب إلا رضاه.

كان الحلاج يتحدث بصوت الحقّ الذي في داخله: صوت فريد، لا ينخرط في النّموذج السّائد في الخطاب، فكان لا بدَّ من إسكاته، لأن أفق التقبّل كان من الهشاشة بحيث لا يحتمل التنوع أو "تقدير أحوال الرجال"، على حدِّ تعبير أخت الحلاج في مشهد قتله [209].

وفي حلب، بعد قرابة مائتين وثمانين عامًا، ملأ الحسدُ والحقدُ قلوبَ البطانة المتملّقة حول قصر الظاهر. إذ كيف يحظى شهاب الدين يحيى السهروردي– هذا الشاب الغريب، القادم من بلاد العجم في هيأته الرثة– بهذه المكانة الرفيعة عند ملكهم، نجل الناصر صلاح الدين.

وكما نجحت مساعي الوزير حامد في استصدار حُكم الخليفة بقتل الحلاج وحَرقه وذرِّ رماده في دجلة [210]، نجحت المساعي هنا في خنق صوت السهروردي [211]. قد يكون هاجس الطفل المراهق الذي أصبح خليفةً للمسلمين مختلفًا عن هاجس الملك الأيوبي، المتمثل في مواجهة الخطر الصليبي؛ إلا أن كلا الهاجسين يؤرقهما وجودُ الأصوات المتفردة. وتفرُّد كلٍّ من الحلاج والسهروردي في عصره كان يدفع إلى التنبؤ بمصير مأساوي لكلٍّ منهما.

تنبأ الجنيد وغيره بمقتل الحلاج [212]. والفخر المارديني يقول عن السهروردي: "ما أذكى هذا الشاب وأفصحه، إلا أني أخشى عليه لكثرة تهوُّره واستهتاره." [213] وكان يرى هذا "التهوّر والاستهتار" عندهما في موضوع السرّ. فالصّوفية كانت تلجأ إلى حَجْبِ معتقداتها عن غير أهلها، وذلك تفاديًا للخطر الناجم عن معارضة الشريعة بالشكل الذي رسمتْه السلطةُ الدينية الرسمية– وإن كان لهذا "السر" وجهُه الجمالي أيضًا، وهو الوجه الذي يضِنّ بالجوهر النفيس على غير أهله. لقد كان هذا السر يشبَّه بأسرار العشق، ونشوة البوح بها في مقابل الحسرة أمام الضعف عن الكتمان. وقد تغلبت النشوةُ على قتيلينا، أو عاشقينا، وتفوَّق التحرقُ للبوح على كلِّ خطر، فعبَّر الحلاجُ عن مفارقة أن يكون المرءُ في حال مثل حاله من شدة الوَجْد ثم يكتم بقوله (من البسيط):

ألقاه في اليمِّ مكتوفًا وقال له: إيَّاك إياك أن تبتلَّ بالماء [214]

– كما يُنسَب إليه قولُه (من الطّويل):

سَقَوني وقالوا: لا تغنِّ ولو سَقَوا جبالَ حنين ما سُقيتُ لغنَّتِ

تمنَّتْ سُليمى أن أموتَ بحبِّها وأسهلُ شيء عندنا ما تمنَّتِ [215]

والسهروردي، إذ يشفق لحال العاشقين العاجزين عن كتمان هواهم، فإنّما يذكر أستاذه "فتى البيضاء" ويرى نفسه متجهًا إلى البوح أيضًا (من الرّمل):

ما على مَن باحَ مِن حَرَجٍ　　　مثل ما بي ليس ينكتم [216]

ويظهر الأمر في جلاء أكبر في الحائيَّة التّالية (من الكامل):

أبدًا تحنُّ إليكمُ الأرواحُ　　　ووصالُكم ريحانُها والرَّاحُ

وقلوبُ أهل ودادكم تشتاقكم　　　وإلى لذيذ لقائكم ترتاحُ

وا رحمتا للعاشقين تكلَّفوا　　　سَتْرَ المحبةِ والهوى فضَّاحُ

بالسرّ إن باحوا تُباح دماؤهم　　　وكذا دماءُ العاشقين تُباحُ

وإذا هم كتموا تحدَّث عنهم　　　عند الوشاةِ المدمعُ السفَّاحُ [217]

وكان أن باح الأول بجواز الحج دون الذهاب إلى الكعبة [218] وباح الثاني بقدرة الله المطلقة حتى على بعث نبيٍّ بعد محمّد [219] فكان لزامًا عليهما أن تباح دماؤهما بحسب قوانين العشق، ولكن ما أهونه من جزاء عند مَن لا غاية له سوى التخلص من الظلمة والتوجه إلى النور.

ومن الطريف أن يُنسَب البيتُ الرابع من حائية السهروردي– "بالسرِّ إن باحوا..." [220] –إلى الحلاج، وأن تُنسَب نونية ابن المسفر إلى كليهما [221]، وهي التي تعبِّر عن التوق إلى مفارقة الجسد الذي هو بمثابة غربة وسجن للروح:

قُلْ لأصحابٍ رأوني ميتًا　　　فبكوني إذ رأوني حزنَا

لا تظنُّوني بأنِّي ميْتٌ　　　ليس ذا الميت والله أنَا

أنا عصفورٌ وهذا قفصي　　　طرتُ منه فتخلَّى رهنَا [222]

2- مبحث الوجود (الأونطولوجيا/ontology):

عُرِفَت فلسفةُ السهروردي بـ "الإشراق". ولا بأس في أن نلقي قليلاً من الضوء على هذا المصطلح الفلسفي قبل الدخول في المقارنة الأونطولوجية بين الشيخين: الحلاج والسهروردي.

يعرِّف أبو الوفا التفتازاني "الإشراق" بقوله: "حدوث الإلهامات من الله للصوفي بطريق مباشر، على باطنه أو قلبه."[223] والإشراق، بهذا المعنى، عَرَفَتْه الفلسفاتُ الشرقية القديمة؛ وتأتي الهرمسية في مقدمة هذه الفلسفات. والهرمسيون يفضلون الوحي والإلهام على الاستدلال العقلي في المعرفة[224] ويوضح السهروردي سبب تسمية حكمته بـ "الإشراقية" بأن هذه الحكمة المفضية إلى الحقّ تجعل الحقَّ غاية في الصّفاء والوضوح والظهور؛ ولا شيء أظهر من النور، ولا شيء أغنى منه عن التعريف، وكل شيء يمكن أن يُقسم إلى "نور في ذاته" وإلى "ما ليس نورًا في ذاته"، أي ظلمة[225].

وبهذا المعنى العام، الذي يؤكد على احتلال النور حجر الزاوية في مبنى هذه الفلسفة، نعود إلى طواسين الحلاج، وهي الأثر النثري الفريد المتبقي عنه)، لنجد أن "طاسين السراج" هو الطاسين الأول، و"السراج" فيها هو النبي محمد. ويفتتح الحلاج هذا الطاسين بقوله: "سراج من نور الغيب بدا وعاد، وجاوَز السرج وساد."[226] ويقول: "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنواره من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نورٌ أنوَرُ وأظهَرُ وأقدَمُ في القِدَم سوى نور صاحب الحرم"[227].

وحين يعقِّب الحلاج في "طاسين النقطة" على الآية: "إنْ هو إلا وحيٌ يوحى"، يقول: "من النور إلى النور"[228]، ليتجلَّى لنا الوجودُ الحق عنده نورًا، ولنتذكر هنا أننا لسنا أمام ثنائية من

النور، لأن الحلاج كان قد بيَّن في "طاسين السراج": الحق ما أسلمه إلى خلقه، لأنه هو، وإنّي هو، وهو هو [229].

إنّ تلمُّس نظريّة للوجود في ثنايا أقوال الحلاج المتناثرة وأشعاره الرمزية و"طواسينه" الغامضة ليس بالأمر اليسير؛ وإن تحقَّق ذلك فلن يكون إلا بعد مجازفة مضنية في التأويل. يقرّ الحلاج بثنائية الحق والخلق، أي الله والعالم؛ إلا أن العلاقة بين أقنومَي الوجود هذين تبدو ملتبسةً إلى الدرجة التي تنسف فيها ذلك الإقرار، كما تنسف ذاتها.

وتلمس المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون– وهو من أهم الدارسين المعاصرين للحلاج وأعمقهم– ماهيةَ الخلق عند الحلاج، أو العلاقة بين الخالق والمخلوق، أو بين "اللاهوت" و"الناسوت"، بحسب تعبير الحلاج، في ما يسمِّيه بنظرية "هو هو"، وفيها نرى أنّه على الرغم من تأكيد الحلاج على تعالي فكرة الإله، لم يكن يفهم من ذلك أن الإنسان لا يستطيع الوصول إليه. ومن التراث اليهودي–المسيحي الذي يقول بأن الله خَلَقَ الإنسان على صورته، استخلص الحلاجُ مذهبًا في الخلق متناسبًا مع مذهب التأليه: الإنسان القابل للاتحاد بالله [230].

وفي نصوص الحلاج التي يعرضها ماسينيون في نظرية "هو هو"، نرى الله قبل الخلق في وحدته متأملاً بهاء ذاته. وهذا هو الحب الذي سيدفع الذات الإلهية إلى إلقاء غبطتها العظمى لتتجلَّى أمامه، فينظر في الأزل، ويكوِّن فيه من العدم صورةً عن ذاته من أسمائه وصفاته كلِّها، فكان آدم [231]. ويلخص الحلاج ذلك بأبيات ثلاثة (من الرّجز):

سبحان من أظهرَ ناسوتُه	سرَّ سَنَا لاهوته الثَّاقبِ
ثم بدا لخلقِه ظاهرًا	في صورة الآكل والشاربِ
حتى لقد عاينَه خلقُه	كلحظةِ الحاجب بالحاجبِ [232]

ويبدو جليًّا أنّ معالجة مشكلة الخلق هنا تقتصر على خلق الإنسان. فمشكلة إيجاد الموجودات الأخرى لا تبدو شاغلةً بالَ الحلاج –على الأقل في النصوص التي بين أيدينا–وآدم على هذه الصورة هو أوّل المخلوقات، وهو نفسه محمد الذي سبق اسمُه القلم، وسبق وجودُه كلَّ

شيء، حتى العدم [233]. فهل العدم –عند الحلاج– شيء آخر غير انتفاء الوجود؟ لا يبدو الأمر كذلك، ولا تعدو العبارةُ معنى "علم الله بالعدم" أو أن تكون مجازًا شعريًّا.

وإذا كانت آثار الحلاج لا تُمِدُّنا بصورةٍ كاملة مفصلة في مبحث الوجود، فإنها بلا ريب كانت ذات أثر في الصّورة النّاضجة لمبحث الوجود عند شيخ الإشراق– هذا إذا لم نقل، مع أحد الباحثين المعاصرين، بأن جميع مؤلَّفات السهروردي قد اتسمت بالصبغة الحلاجية [234]، وبأن فضله يقتصر على صياغة آراء متعددة الطعوم في بوتقة الحلاج صياغةً أعقد في التعبير [235].

ولكن نصوص الحلاج التي بين أيدينا لا تسمح باشتقاق أونطولوجيا السهروردي كاملةً منها. فنظرية الفيض، التي أقام عليها "شيخ الإشراق" مبحثَه في الوجود، ترصد عنده أشكالَ الوجود الجامدة والحية، كما ترصد الأفلاك والعناصر؛ أما عند الحلاج، فكادت دفقةُ الخلق أن تقتصر على آدم. فهل كان آدم هو العقل الأول الذي فاضت عنه الموجودات؟

يقيّم السهروردي نظريته في الوجود على قسمة منطقية للموجودات: فهناك الموجود "الواجب الوجود" أو لازمه، والموجود "الممتنع الوجود" أو مستحيله، وأخيرًا الموجود الذي ليس بواجب ولا ممتنع، وهو "الموجود الممكن" [236]. فإذا انتبهنا إلى أن الموجود "الممتنع" هو "لاموجود"، أي عدم، كانت الموجودات على نوعين: "واجبة" و"ممكنة". واجب الوجود (= الله) يفيض ثلاثة عوالم هي: عالم العقول، وعالم النفوس، وعالم الأجسام. يشمل الأول "الأنوار القاهرة"، ويشمل الثاني "النفوس المدبِّرة للأفلاك السماوية وللأجسام الإنسانية"؛ والثالث هو "عالم الأجسام العنصرية"، أي أجسام ما تحت فلك القمر، و"الأجسام الأثيرية"، أي أجسام الأفلاك السماوية [237]. ويضيف السهروردي في كتابه حكمة الإشراق إلى هذه العوالم الثلاثة "عالم المثل المعلقة" [238]، وهو العالم المدرَك بالمخيِّلة، وهو يقع بين العالم الحسِّي والعالم العقلي، لأنه يحوي الصورة ولا يحوي المادة.

إن العالم الإشراقي للسهروردي هو، بحق، هاجس أونطولوجي بالدرجة الأولى، كما لاحظ ذلك الباحث حسين مروة؛ ويأتي حلُّ مشكلة المعرفة عنده من خلال البناء الأونطولوجي ذاته: فاتجاه الفيض النازل الذي يقوم بفعل الإيجاد أو الخلق، يقابله الاتجاهُ الصاعد، وهو اتجاه المشاهدة أو المعرفة [239]. أي أن النور، كما يحقق الوجود، يحقق لهذا الوجود أن يدرك ذاته بوصفه نتاجًا

لهذا النور، فيكون الوجودُ، في المحصلة، نورًا يدرك ذاته. والسهروردي لا يقول بوجود الظلمة، على مذهب الزرادشتية والمانوية؛ فالظلام ليس إلا العدم، أو عدم النور [240].

وإذا كنَّا نستطيع أن نتلمس أزلية العالم عند السهروردي بناءً على أن الشيء الذي يتوقف وجودُه على شيء آخر فإنه يكون موجودًا متى وُجِدَ هذا الشيء، وبالتالي، فإن العالم أزلي لأنه معلول لله [241]، فإن الأمر يبدو مضطربًا عند الحلاج: ففي حين أنه يؤكد أنْ ليس من فارق بينه وبين الله سوى القِدَم والحدوث "يا مَن هو أنا وأنا هو، لا فرق بين إنيَّتي وهويتك إلا الحدث والقِدَم." [242]، وأن الله "ألزم الكلَّ الحدث لأن القِدَم له" [243]، نراه يتحدث عن وجود محمد بأنه قد سبق العدم، وأنْ ليس في الأنوار نورٌ أقدم من نوره [244].

لم يصرح أيٌّ من الحلاج أو السهروردي بـ "وحدة الوجود". إلا أن هذه الصورة السهروردية للنور تجعلنا أمام موجود حقيقي واحد هو مصدر الأنوار جميعًا ("نور الأنوار" = الله)؛ كما أن الحلاج، في تعبيراته الحلولية، وفي تأكيده أنْ "ليس مع الله أحد" [245]، يوصلنا إلى مثل هذه الوحدة. وهذا شأن غالبية الصوفية الذين لا يمنعهم من التصريح بوحدة الوجود– بعد النص الشرعي، ويمكن تأويله– سوى مكابدة التعدّد أو الكثرة في الواقع المعايَش [246]. ومن هنا كان تعبير "وحدة الشهود" الذي يريد أن يخفي البُعد الأونطولوجي لوحدة الوجود بغلالة تحيل المشكلة إلى بُعد إبستمولوجي.

3- مبحث المعرفة (الإبستمولوجيا/Epistemology):

مَن رامَه بالعقل مسترشدًا أسرَحَه في حيرةٍ يلهو [247].

هذا هو لسان حال الحلاج أمام الاسترشاد بالعقل والبرهان لمعرفة خفايا الوجود، أو "أسرار التوحيد" وفق مصطلح القوم. وبذلك يكون الطريق الصحيح هو طريق الكشف والإلهام والذوق. وهذا الطريق، يكون فيه المرءُ مرهونًا للإشراقات الإلهية التي تنير له ما خفي عنه. إلا أن ارتهانه ليس سلبيا بالمطلق؛ إذ لا بدَّ من تهيئة النفس عبر ترويض البدن بالصلاة والصيام وغير ذلك من مجاهدات عُرِفَ بها المتصوفةُ في سلوكهم الطريقَ.

مثل هذا الموقف السلبي من العقل، نجد جذوره القديمة عند بعض الهرامسة الذين، "... إذ يقيمون فاصلاً لانهائيًّا بين الله والعالم، ويؤكدون، بالتالي، أنّ الله لا تدركه العقول ولا الأبصار، يؤكدون، من جهة أخرى، أنّ الطّريق إلى معرفة الله هي النفس لأنها جزء من الله... أمَّا العقل فهو، في نظرهم، إنما يستمد مدرَكاتِه من الأجسام، وما في حُكم الأجسام؛ والأجسام لا يمكن أن تؤدي بأية صورة من الصور إلى معرفة الله [248].

إن المعرفة "الذوقية" التي تتحصّل على شكل إلهامات إنّما تُعاش تجربةً، لا تجريدًا وقياسًا. وهي، إنْ أمكن أن تجد لها في ملَكات النفس صياغاتٍ لغوية واعية، فإن هذه الصياغات، بخروجها من دائرة المعرفة إلى دائرة التعبير، تقع في إشكاليات جديدة. ومن هنا كانت للقوم لغتُهم الخاصة القائمة على الغموض والرمز؛ فكانت صفة "العارف" عندهم بأنه العاجز عن المعرفة. يقول الجنيد: أشرف كلمة في التوحيد ما قال أبو بكر الصديق، رضي الله عنه: "سبحان مَن لم يجعل لخلقه سبيلاً

إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته"[249]. وذات المفهوم صاغه الحلاّج في "طاسين المعرفة" حين قال: "عرفته بالعجز عن معرفته"[250]، إذ العاجز منقطع والمنقطع لا سبيل له لإدراك المعرفة.

ويرى فخر الدين الرازي أن "…. مقام التوحيد يضيق النطق به، لأنك إذا أخبرت عن الحق فهناك مخبَر عنه ومخبَر به ومجموعهما؛ فهؤلاء ثلاثة لا واحد. فالعقل يعرفه، والنطق لا يصل إليه[251].

والعقل، في هذا السياق، هو شكل من أشكال المعرفة الذوقية، وليس بمعنى الملَكة المنطقية، وإلا كان عاجزًا في الأصل عن إدراك لغز[252]. يقول الحلاج: "لا يجوز لمن يرى غير الله أو يذكر غير الله أن يقول: عرفتُ الله." وفي المحصلة، تكون المعرفة هي العجز عن المعرفة؛ وبدقة أكبر، يكون أكثر الناس معرفةً بالله أشدهم تحيرًا فيه. فيكاد الحلاج، في بستان المعرفة، أن ينتهي إلى "شكِّية" أو "لاأدرية" تسدُّ جميع الطرق التي تعتمدها المدارسُ الفكرية في عصره سُبُلاً إلى المعرفة، لولا أنه ينتهي إلى تعريف العارف بأنه "مَن رأى"[253] (من مخلّع البسيط):

رأيتُ ربِّي بعين قلبي فقلت: من أنت؟ قال: أنت[254].

إن مثل هذه الصورة لنظرية المعرفة الحلاجية، بإقصائها للعقل والبرهان واستسلامها للكشوف والإلهامات، قد تنطوي على الظن بأن الحلاج لم يكابد طُرُق العقل، وأنه مطمئن إلى رؤاه، لا يعكر صفوَه قلقُ المعرفة، وبالتالي، لا يمثل جذرًا حقيقيًّا للإشراق السهروردي الذي يقوم على العقل والكشف معًا. لكن ما يميز طواسين الحلاج هو هاجس التعبير الهندسي عن أفكاره الغريبة والغامضة. يتجلَّى ذلك في الرسوم التوضيحية التي أرفَقَها بالنصوص[255]، كما يتجلَّى في النزعة التحليلية[256] وفي الجدل[257]. ولكننا، على الأرجح، لن نقع على أسلوب "برهاني" أرسطي، بل على أطلال دراسة لأفكار صاغَها المنطق في يوم قديم؛ أو لعلّ هذه الطواسين هي الصورة "السوريالية" الناصعة للبرهان وهذا ما سوف يطوِّره السهروردي خلفه في ذرى الأدب الرمزي، من مثل أصوات أجنحة جبريل والغربة الغربية.

وتظهر النزعة "الهندسية" عند الحلاج حين يسأله أحدُهم: "كيف الطريق إلى الله تعالى؟" فيجيب: "الطريق بين اثنين، وليس مع الله أحد" وحين يطلب منه السائل أن يوضح، يجيبه بقوله: "مَن لم يقف على إشاراتنا لم ترشدْه عباراتُنا." ثم يضيف (من البسيط):

أأنتَ أم أنا هذا في إلهين؟ حاشاكَ حاشاك من إثبات اثنين [258].

فالنزعة البرهانية تتعرض لزلزال هائل يفتِّت حصنَها الحصين، وهو مبدأ الهوية [259]. وهكذا لا يكون الحلاج مرتاحًا من البرهان، بل معلقٌ على صليب العقل والمنطق بانتظار "شهاب الملَّة والدين" الذي سيروِّض البرهان في خدمة العرفان أمام "عربة" الإشراق. فالحلاج، باضطرابه أمام البرهان وعدم قدرته على إعطائه حجمَه المتواضع أمام العرفان، أصبح، مع أكثر الأنبياء والأولياء (من أمثال البسطامي والتستري)، حكيمًا إلهيًّا متوغلاً في التألُّه عديم البحث– في رأي السهروردي. فإذا علمنا أنّ المشائيين هم حكماء بحَّاثون عديمو التألُّه، بقي علينا أن نجد حكيمًا إلهيًّا متوغلاً في التأله والبحث معًا، ليكون هو "الحكيم الإشراقي" –وموقع شيخنا السهروردي– لا شك –في هذا المقام.

إنّ مبحث المعرفة عند السهروردي يلتحم مع مبحثه في الوجود عبر نظرية الفيض، كما لاحظنا– هذه النظرية التي حظيت برواج واسع في الأوساط العرفانية، ولم تُتَبَنَّى في الأوساط المشائية الإسلامية (كالفارابي وابن سينا) إلا بسبب خطأ تاريخي شهير هو نسبة كتاب الربوبية لأفلوطين إلى أرسطو أو لغاية توفيقية.

إن الذوق، كطريق إلى المعرفة، يبقى سيد الموقف عند السهروردي: فهو يعبِّر عن أن ما حصل له من معرفة لم يحصل له بالفكر أولاً، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلب عليه الحجة– وهذا "الأمر الآخر" هو "الذوق" [260]. وفي آرائه في الفلاسفة والحكماء، يرفع "جمهرة الكبار" في العلوم الكشفية، من أمثال هرمس وآغاثاذيمون وأنباذوقليس وأفلاطون، على المبرِّزين في البرهانيات من المسلمين: فهؤلاء ليس لهم، على حدِّ قوله، إلا البحث عن الأدلة التي لا طائل تحتها، وهو ينعتهم بـ "المتشبِّهة بالفلاسفة" لقصورهم عن إدراك الحقائق الذوقية [261]. وعمومًا، فإن إمام الحكمة الإشراقية اليوناني هو أفلاطون، وليس أرسطو [262].

ويلاحظ حسين مروة أن إنكار الطريق العقلي إلى المعرفة عند السهروردي يتجلّى في كتابه الأساسي لنظرية الإشراق، أي حكمة الإشراق، فلا يبقى الجمع بين الطريق العقلي والطريق الذوقي (يسمِّيه مروة "الطريق الإشراقي") إلا في كتبه الأخرى. ومقابلة مروة للطريق العقلي بالطريق الإشراقي ذات دلالة هامة على هذا الصعيد. ففي صفير سيمرغ، يؤكد السهروردي على قصور العقل عن الوصول إلى الحقيقة بقوله: "إن مَن يسعى وراء الحقيقة من طريق البرهان هو أشبه بِمَن يستهدي إلى الشمس بواسطة المصباح. [263] .

وهذا القول يحيلنا مباشرة إلى قول الحلاج: "مَن التمس الحقَّ بنور الإيمان كان كمن طلب الشمس بنور الكواكب." إلا أن "الإيمان" هنا ليس العقل بالتأكيد، أو على الأقل، ليس العقل "البرهاني"، بل العقل "البياني" (التمييز لمحمد عابد الجابري). فثمة حجاب آخر أمام العرفان غير حجاب العقل، هو حجاب الشريعة عبر تحنيط نصوصها. والسهروردي، هو الآخر، لا بدَّ أن يكون قد عانى من الفهم الجامد للنصِّ الشرعي؛ ولهذا "كان لا يتقيد في مناقشاته بالنّصوص، بل كان يعتمد على الحجة والعقل" [264] . وفي لغة موران (لغة النمل)، تتهم الجن الهدهد بالجهل والحماقة لأنه قال: "إننا عندما نتصور الأشياء نصلها بذواتنا." فيشير الوحي على الهدهد عندئذٍ بمخاطبة الناس على حسب فطنتهم.... فأطبق الهدهد عينيه على الأثر وقال: "الآن أصبحت أعمى مثلكم." [265] .

وهذه إشارة ذكية إلى إشكالية اللغة في نقل المعرفة في شكل عام، وإلى وظيفة الشّريعة في مخاطبة العامة في شكل خاصّ، حيث يغمض الفقيهُ عينيه عن العرفان ليتواصل مع العامة وفق القواعد الشرعية المتعارف عليها.

هكذا يكون قد اتضح طريق المعرفة عند شيخنا، وهو طريق العرفان. ولكن أليس من تراتبية في هذا الطريق؟ وإذا كان الأمر كذلك، ما هي أعلى درجاته؟.

مع النهايات، نصبح على تخوم التصنيفات التي وضعناها لتيسير البحث النظريّ، حيث جزَّأنا القضية الواحدة إلى مباحث في الوجود والمعرفة والقيم. والآن ستتضح وحدة المسألة في نهاية طريق العارفين عند السهروردي، وهي: مقام الفحول من الأنبياء والحكماء.... حين يصلون إلى هذا المقام تفنى لديهم كلماتُ هو وأنت وأنا في بحر الفناء، وهناك تسقط الأوامر والنواهي [266] .

والفناء، موضوعًا وجوديّا ومعرفيّا وقيميًا، يقع في صلب الفكر الحلاجيّ أيضًا. وهذه فقرة لطيفة من "طاسين الفهم" نختم بها مبحث المعرفة: "الفراش يطير حول المصباح إلى الصباح، ويعود إلى الأشكال يخبرهم عن الحال بألطف المقال، ثم يمرح بالدلال طمعًا في الوصول إلى الكمال. ضوءُ المصباح علم الحقيقة، وحرارتُه حقيقة الحقيقة، والوصولُ إليه حق الحقيقة. لم يرضَ بضوئه وحرارته، فيلقي جملته فيه، والأشكال ينتظرون قدومه ليخبرهم عن النظر حين لم يرضَ بالخبر. فحينئذٍ يصير متلاشيًا، متصاغرًا، متطائرًا، فيبقى بلا رسم وجسم واسم ووسم. فبأيِّ معنى يعود للأشكال؟ وبأيِّ حال بعد ما صار؟ مَن وصل وصار إلى النظر استغنى عن الخبر، ومَن وصل إلى المنظور استغنى عن النظر [267].

4- مبحث القِيَم (الأكسيولوجيا/Axiologie):

لقد لمسنا في مبحثَي الوجود والمعرفة عند شيخينا أنّ الهدف الأعلى (أو القيمة العليا) للإنسان هو أن يترقّى صعودًا حتى يتلاشى في مصدر الأنوار ويفنى فيه. إن ثمة قيمة للنور على صعيد المعرفة أو الحق وعلى صعيد الأخلاق والجمال: فكلما اقتربنا من مصدر الأنوار اقتربنا من الأشرف، وكلما ابتعدنا اقتربنا من الأخس [268]. وهكذا يتأسس نظام القيم على نظام الوجود. إنّ مثل هذا الأساس الذي يقوم على أوّلوية قوانين الوجود، وعلى تبعية تقييماتنا لهذه القوانين المودَعة في طبائع الأشياء، يُحدِثُه دائمًا الشغفُ بالحقيقة، أو بقيمة الحقّ، أو ما يمكن أن نطلق عليه، بمفهوم العصر، القانون العلميّ. يقول السهروردي: "... المريض، إذا قصَّر في الحمية ونالتْه الأوصاب، ليس ذلك بأنّ الطبيب المحذِّر انتقم منه، بل هو ما ساق إليه القدرُ من النهمة [269].

وهكذا فإن البنية الفسيولوجية القائمة على الشراهة هي التي قَضَتْ بوقوع الأوجاع. يجري قول السهروردي هذا في معرض حديثه حول المشكلة الأساسية في علم الكلام الإسلامي: القدر؛ وهي إجابة لمن يسأل: "إن كان الكلّ بالقدر فلماذا العقاب؟" [270] فالإجابة هي أنّه ليس هناك ذاتٌ تنتقم (الطبيب) لأنك أذنبت، بل جسدك، وفق ما كُوِّن ووفق فعله فيما حوله وانفعاله به، قدَّر على ذاته ما قدَّر. فأنت، كذات واعية، إذ تستخدم العقل، يبدو لك أنّ ثمة أمرًا مفروضًا عليك من الخارج، إلا أنّ جسدك يشعر أنّه هو فقط مفروض على نفسه، أو أنّ المسألة من البداهة بحيث أنّها لا تعنيه. وهذا إرهاص جيد للبرغسونية وللمذهب الحيوي الحديث عمومًا [271].

وضمن بناء القيم على مكونات الوجود، نرى الشرّ (أو "عالم الزور والغرور") نتاجًا لقدر من الظلمة على الجناح الأيسر لجبريل: فسقوط الإنسان من الملأ الأعلى كان بفعل شوقه إلى

المعرفة (وهذا الشوق في جبلّته)، لا بنتيجة خروجه على قواعد الأخلاق. ويجب ألا يُفهَم الخلاص، بالتالي، على أنه ثواب أخلاقي، بل بناء كينوني للمعرفة الروحية [272].

وفي إيجاز، "موضوعات الأخلاق تستحيل عند السهروردي إلى أبحاث أونطولوجية" [273]. ومثل هذه النظرة إلى القيم تحضر بقوة عند الحلاج. فبعد حوار طويل بين موسى وإبليس في مسألة رفض الأخير السجود لآدم، يؤكد إبليس– باعتزاز– أن "الفتوة"، كقيمة عليا، هي التي منعتْه من السّجود؛ ولكنه، في إجابته لله الذي لا يدرك جميع حقائق الوجود، يجيب بتعليل أونطولوجي، وهو أن النار والطين ضدان لا يتوافقان [274]. ويجيب أيضًا: "خلقتَني من نار، والنار ترجع إلى النار." [275]. فالرفض الأخلاقيّ ليس إلا مظهرًا لعلَّة أونطولوجية عميقة، وهي أنّ إبليس مخلوق من النار، والعناصر ترجع إلى منبعها، فلا بدَّ أن يعود إلى النار.

وعلى الصعيد العملي للقيم، امتاز شيخنا شهاب الدين بحس كوني للإنسان. ولا شك في أنه كان يرى رسالته في نشر السلام والإصلاح في العالم. ولهذا كتب في حكمة الإشراق: فأمبذوقل وفيثاغورث وأفلاطون وأرسطوطاليس وبوذا وهرمس ومزدك وماني، وإن انتسبوا إلى شعوب مختلفة، هم أبناء الإنسانية، أولاً وبالذات، ورسل السلام والصلاح [276].

وكذلك كان سلفُه الحلاج، وإلا فكيف استطاع أن يجد حتى لإبليس وفرعون قيمًا أخلاقية وجمالية تكمن في الفتوة؟ [277]. وكيف استطاع أن ينفذ إلى سرِّ الإنسان الأعمق، فيما يتعدى الإيمان والكفر؟ [278]

الفصل الثّاني
الحَلاَّجُ مخيّبًا آفاق متقبّليه

المقدّمة:

في كل تاريخٍ- عامٍ أو خاصّ- لحظاتٌ حاسمة، تحدثُ فيها التحولات الكبرى؛ وقد كانت سنة 309 هجرية من أعظم السنوات حسماً وتحوُّلاً في تاريخ التصوف. ففي هذه السنة، وبالتحديد: يوم الثلاثاء الرابع والعشرين من شهر ذي القعدة، أُخرج الحسين بن منصور الحلاَّج من سجنه، فجُلد، وقُطعت يداه ورجلاه، وشُوِّه، وصُلب، وقُطعت رأسه، وأُحرقت جثته وذُرّي رمادها.

ولم تكن الأحداثُ التي وقعت في هذا اليوم مُفاجئة. بل كانت المأساة متوقَّعة منذ بدأتْ محاكمته ببغداد، قبل قتله ببضعة أشهر تنفيذاً للحكم النهائى، الذى أصدرته هذه المحكمة الفقهية.. تلك المحكمة التي انتهت إلى إلصاق تهمة المروق عن الدين، بهذا الصوفي العارم. بيد أنه يمكن القول، أيضاً إن نهاية الحلاج المأسوية، كانت متوقَّعة من قبل ذلك بسنوات طويلة. فقد سمعه أبو القاسم الجنيد يتكلَّم في بعض "الحقائق" الصوفية، فانزعج واحتدَّ على الحلاج، وصرخ فيه: "أية خشبة سوف تفسدها" وهي إشارةٌ مبكرة، أنبأت بالمصير الذي ينتظر الحلاج، وبنهايته مصلوباً على خشبة. ولابد لنا هنا، من ملاحظة أن هذه النبوءة ارتبطت. بل انطلقت من كلام قاله الحلاج.

[279]

1- إِشْكَالِيةُ الُّلغَةِ

مع النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، أخذت مشكلة اللغة تربك الأفق الصّوفي. فقد تعمَّقت الأحوال الصوفية ودقَّت المعاني وتفرَّدت، فلم يعد بإمكان اللّغة العادية أن تصوِّر الدقائق الصوفية التى يودُّ أهل الطريق البوح بها. وتفاقم ذلك الإشكال التعبيرىّ، حتى صار بمثابة أزمة تبدَّت في شطحيات أبى يزيد البسطامى (ت 261هـ) التى اشتهر بين الصوفية أنها: عبارات غريبة، ظاهرها مستشنع وباطنها صحيحٌ مستقيم، وهو تعريف أبى نصر السَّرَّاج الطوسى، الذى نقل في كتابه الشهير (اللمع في التصوف) العديد من شطحات البسطامى أو عباراته الغريبة/المستشنعة/ الصحيحة، مثل قول أبى يزيد: "أَشْرَفْتُ عَلَى مَيْدَانِ اللَّيْسِيَّةِ، فَمَا زِلْتُ أَطِيرُ فِيهِ عَشْرَ سِنينَ، حَتَّى صِرْتُ مِنْ لَيْسَ في لَيْسَ بِلَيْسَ، ثُمَّ أَشرَفتُ على التضييعِ، حَتَّى ضِعْتُ فِي الضَّيَاعِ ضَيَاعاً، وضَعْتُ، فِضِعتُ عَنِ التَّضْييع بليْسَ، فِي لَيْسَ، فِي ضَيَاعَةِ التضْييعِ، ثُمَّ أشرَفتُ عَلَى التوحِيدِ، فِي غَيْبُوبَةِ الخَلقِ عَنِ العَارفِ، وغيْبوبَةِ العارِفِ عن الخلْقِ [280].

والمتأمل في العبارة، يلمح على الفور ما تشتمل عليه من وُعورةٍ لغوية تشي بتلك الأزمة التعبيرية التى عانى منها الصوفية منذ زمن البسطامى، بل قبل البسطامي بفترة، وهو الأمر الذى لاحظه د. عبد الرحمن بدوى في بعض الآثار المروية عن رابعة العدوية، من نوع قولها عن الكعبة الشريفة لما حَجَّت إليها: "هَذا الصَّنَمُ المَعْبُودُ فِى الأَرْضِ، وإنهُ مَا وَلَجَهُ اللهُ ولاَ خلاَ منْهُ" [281].

ويمثل الحلاَّج مرحلة متقدمة من مراحل أزمة اللغة عند الصوفية، كما يمثل التضحية الكبرى التى قدَّمها الصوفية، في طريقهم نحو إقرار القاموس الصوفي الخاصّ. فقد قدَّم الحلاَّج حياته ثمناً لمحاولته التعبير عن الأحوال التي، يعاينها ويعانيها، مثلما عاينها وعاناها معاصروه من رجال التصوف. فها هو أبو بكر الشبلى (رفيق الحلاج) يشطح بعبارات لا تقل وُعورة وخطورة عمّا شطح به الحلاج، لكنّه حين واجهوه بها، ادَّعى الجنون ودخل البيمارستان. فعاش بعد مصرع

الحلاج إحدى عشرة سنة (ت 320هـ) وكان يقول: "أنا والحلاج شيء واحد، فأهلكه عقله وخلّصني جنوني"[282].

2- لُغَةُ الحلاَّجِ

حين أراد الحلاَّج أن يترجم بالألفاظ، ما يمرُّ به من أحوال. لم يكن بإمكانه أن يستعير أساليب تعبيرية من الصوفية السابقين عليه، أو المعاصرين له. فالسّابقون كانوا يكتفون بالتعريف الموجز لحقائق الطريق، دون محاولة لتأسيس مفردات لغوية خاصة، وكانوا لايجدون حرجاً في التعبيرات الشاطحة، ربما لثقتهم من أنه سيأتي من يتأوَّلها لصالحهم تأويلاً محمولاً على حسن الظن بهم. والمعاصرون للحلاج من كبار الصوفية، كانوا يراعون العامة والفقهاء، فيكتفون بالإشارات المقتضبة الموجزة، كأن يجيب الجنيد عن سؤال حول المعرفة والعارف، بقوله: "لَوْنُ الماءِ لَوْنُ إنَائهِ"، وهي عبارة خطيرة سوف يسهب الصوفية من بعده في الكلام عليها، لكنها من حيث الصياغة اللّغوية، خالية من أية محاولة لنحت لفظ صوفي متفرِّد.

هكذا لم يكن أمام الحلاَّج سبيلٌ للاستعانة بما سبقه، وما يعاصره من التراث اللّغويّ الصّوفيّ. ومن ناحية أخرى، لم يكن بإمكانه أن يسكت أمام طوارق الأحوال. فصار عليه أن يؤسِّس تراثاً لغوياً صوفياً، وأن يجد مخرجاً يتجاوز به أزمة اللّغة التى تحول دون التعبير عن حقيقة الحال الذى يعاينه. بعبارةٍ أخرى، كان على الحلاج أن يجرِّب خاصةً أنه القائل (من البسيط):

للعلم أهلٌ وللإيمان ترتيبُ
وللعلوم وأهليها تجاريبُ [283]

ولماَّ كان الشعر الموزون هو أحد السّبل التعبيرية المتاحة أمام الحلاج، فهو لم ير بأساً في جعله مجالاً للتجريب. وقد تمخَّضت تجاريبه الشعرية عن قدر لابأس به من المتناثرات الشعرية، التى جمعها الدكتور كامل الشيبى في مجلد واحد، ونشره محقَّقاً منذ سنوات ببغداد. فمن تجارب الحلاَّج الشعرية، قوله مبرّراً ما يلبسه من ثياب رَثَّة (القشر) تخفى تحتها نفساً كريمة (اللُّبّ)، ومشيراً إلى الأمر الجسيم الذى يشعر أنه مُساقٌ إليه (من الوافر):

لَئِنْ أمسيتُ في ثوبي عديمٍ	لقد بَليا على حُر كريمِ
فلا يحزنك إن أبصرتَ حالاً	مغيرةً عن الحالِ القديمِ
فَلِي نفسٌ ستذهبُ أَوْ سَترقى	لِعمْرِكَ بى إلى أمرٍ جَسيمِ [284]

تبدو هذه القطعة الشعرية على المستوى اللغويّ فقيرة بلاغياً، بسيطة التركيب إلى حدّ السّذاجة التى لا تطمح إلا في الإخبار عن حقيقة الحال. وهي على المستوى الصوفي، تكشف عن مضامين متواضعة، حين تؤكد بقاء الذّات وتكتفي بالإشارة إلى إمكانية فنائها. إذ الفناء درجة عالية في سلّم الترقِّي الصوفي. وليس هذا فحسب، بل تصف الأبيات صاحبها بأنّه الحرّ الكريم وهي مسألة تعدُّ من الوجهة الصوفية: نوعاً من المدح المذموم للنفس. وكان الصوفية آنذاك قد أدركوا ضرورة ما أسموه كسر حدة النفس كإحدى الرياضات الرّوحية التى يسعى من خلالها الصّوفي– مهما بلغت مرتبته– إلى السيطرة على نفسه والخلاص من رُعوناتها. إذن، لم يستطع الحلاَّج، هنا، أن يصل بالشعر إلى درجة من النضج اللغوي أو الصوفي، بحيث يبعث برسالة صوفية عميقة، وفي الوقت ذاته يتجاوز أزمة اللغة التي أشرنا اليها.

لكن الحلاَّج لم يقف في تجاريبه الشعرية عند هذا الحدّ، وإنما انجرف مع الشعر دون حذر، وترك الإيقاع يقوده نحو دليل إدانته. فقال في أبيات أخرى (من الخفيف):

أنتَ بين الشِّغَافِ والقلبُ تجرِي	مِثْلُ جَرْىِ الدُّمُوعِ مِنْ أَجْفَانِي
وتحلُّ الضَّميرُ جَوْفَ فؤادي	كحُلُولِ الأرواحِ في الأبدانِ
يا هِلالاً بدا لأربعِ عَشْرٍ	لِثمَانٍ وأَربعٍ واثنتَانِ [285]

وبقطع النّظر عن البيت الأخير الذى لا يحمل –من حيث ظاهر اللفظ ولاباطن المعنى–أية دلالات، ولايمكن اعتباره إلا دليلا على انجراف الحلاَّج مع البحر الشعري والقافية، من دون هدف محدد. جاء البيت الأول حانياً رقيقاً، مشتملاً على صورة فنية جيّدة التعبير، فيها سريان المحبوب "الله" فيما بين القلب وما يغلِّفه "الشغاف" وتشبيه ذلك بانسياب الدّمع من الجفن المغلّف للعين. وهي صورة معبرة– صوفياً– عن فكرة امتلاء المحبِّ بالمحبوب "الله" الذي هو حقيقة كل شيء... لكن

الحلاج يصدمنا في البيت الثاني بكلمة الحلول الخطيرة، تلك الكلمة التي لم يجربها في الشعر الصوفي غيره، ثم يعيد ذكرها مرتين، في كل شطرةٍ مرة، بل هو يؤكد معناها في أبيات تجريبية أخرى، يقول فيها، غير هَيَّابٍ ولا متحسبٍ لوقعها على أهل الزمان (من الرّمل):

مُزِجَتْ روحك في رَوحي كما تُمزَجُ الخمرةُ بالماءِ الزّلالِ [286]

وكأن الحلاج لم يكتف فقط بذكر كلمة الحلول التي كان يمكن تأويلها صوفياً على أيّ وجه من الوجوه، فإذا به يختم عليها بكلمة أشد خطراً: المزج. ثم يشبِّه هذا المزج بين روحه وروح المحبوب (الله) بمزج الخمر الحسية بالماء! وكانت تلك هي المرة الأولى– فيما نعتقد– التى تستخدم فيها كلمة الخمر في الشعر الصّوفي، ولسوف يعود شعراء الصوفية لاستخدامها على نطاق واسع، بعد إعطائها دلالة رمزية، بحيث تشير إلى النشوة بتجلِّي المحبوب (خمر المحبة) أو إلى تذكر عالم الذرّ الذى كانت فيه الأرواح، قبل خلق الأجساد، تُقِرُّ بالوحدانية لله (خمر التوحيد، كأس: ألست بربكم) المهم الآن: أنّ الشعر جرف الحلاَّج، فأتى بكلمتين من قاموس الممنوع العقائديّ. فهل كان الرجل بالفعل يقصد: الحلول والمزج؟.

فى شهادة نثرية للحلاَّج، نراه ينفي بشدة ما أثبته في شعره، فيقول عن المزج ما نصُّه: مَنْ ظنَّ أَنَّ الأُلُوهِية تَمْتَزِجُ بالبَشَرِيَّةِ، فقَدْ كَفَر [287]. وعن الحلول يقول: إنَّ مَعْرِفَةَ اللهِ هِيَ تَوْحِيدُهُ، وتَوْحِيدُهُ تَميُّزُهُ عَنْ خَلْقِهِ، وكُلُّ مَا تَصَوَّرَ فِي الأَوْهَامِ فَهْوَ– تعالى– بِخِلاَفِهِ، كَيْفَ يَحُلُّ بِهَ، مَا مِنْهُ بَدَأَ [288].

القضية إذن، أنّ الحلاج لم يستطع بالشعر أن يخرج من الأزمة، مثلما استطاع من بعده شعراء الصوفية الأكثر نضجاً، أمثال ابن الفارض وجلال الدين الرومي. بل وقع في مأزق جديد عندما استسلم لوقع النظم، وعندما جلب كلمات مثل: الحلول، والمزج.

وقد أثارت كلمات الحلاَّج حفيظة المعاصرين له، فأدانوه بكلمتي (الحلول– المزج) لما فيها من دعاوى نصرانية بحلول الله بالبشر وامتزاجه بهم. وقد استثقلوا كلامه حول (اللاهوت والناسوت) لنفس السبب. ولم يقتصر الأمر على الفقهاء فحسب، فقد روى المؤرخون أنّ مشايخ التصوف أنفسهم: كانوا يستثقلون كلامه [289].

ومن الألفاظ التي لجأ إليها الحلاج في محاولاته الأوّليّة هذه، كلمة "شعشعاني" التي اعتبرت– لغرابتها– دليلاً على سوء الأدب. فقد احتدَّ عليه مرة الوزير عليّ بن عيسى، قائلاً له: "كم تكتب– ويلك– إلى الناس تبارك ذو النور الشعشعاني ما أحوجك إلى أدب" [290]. وعلى هذا النحو، فشل الشعرُ الحلاجي في الوصول إلى صياغة مقبولة يعبر خلالها المشجون المسجون في اللغة، عن مكنون ذاته؛ وفشلت الكلمات التجريبية (حلول– مزج– لاهوت– ناسوت– شعشعاني) في حمل معانيه. فلم يبق أمامه إلا الصراخ والشّطح.

وقد حملت كتب التراجم، العديد من صرخات الحلاج. مثل زعقته في أسواق بغداد: أيها الناس، اعلموا أنّ الله قد أباح لكم دمي فاقتلوني، اقتلوني تؤجروا وأستريح، اقتلوني تكتبوا عند الله مجاهدين وأكتب أنا شهيدا" [291].

وفى غمرة هذا الانفجار الوجدانيّ، لاحت للحلاَّج الوسيلةُ المثلى للخروج من المأزق. وأدرك أنّ تأسيس اللغة الصوفية، لايكون بالاسترسال مع النظم، ولايكون باستخدام الألفاظ المثقلة بالدلالات القديمة. وإنما يكون بتفجير اللغة.

3- مَوْلِدُ الُّلغَةِ الجدِيدَةِ

إنّ المراد بمحاولة الحلاج تفجير اللغة هو سعيه إلى التخلُّص التام من أساليب الصياغة اللغوية الشائعة في عصره، وطموحه الكبير إلى استبدال اللّفظ الذي اهترأ من كثرة التداول فصار مألوفًا، بلفظ يتخلَّق بحرية خلال السياق الجديد. وقد تجلَّى هذا التفجير للُّغة السائدة، كما تجلَّى اكتشاف الحلاَّج لمعدن اللغة الصوفية الجديدة، في النصّ الوحيد (الكامل) الذى بقي إلى اليوم من مؤلفاته. هذا النصّ، الذى كتبه الحلاج في سجنه- وهرَّبه تلاميذه- والذى يعدُّ واحداً من ألغز النّصوص الصوفية على الإطلاق؛ هو: كتاب الطواسين.

فى كتاب الطواسين [292]، يفجِّر الحلاَّج كل التراكمات اللغوية والدلالية، ليعود إلى أصل اللغة: الحرف. وإلى التجلي الأتمّ لها: القرآن.

أراد الحلاج أن يغوص نحو الحروف، التي هي المادة الأولية في اللغة، فجعل فصول كتابه (طواسين) أي أنّ كل فصل منها (طاسين). مستفيداً في ذلك من الدلالة الصوتية العميقة، الناشئة من جمع حرفي الطاء والسين؛ وناسجاً في الوقت ذاته على منوال النصّ اللغويّ الأقدس (القرآن) باعتباره المجلى الأصلي لصياغة الكلام الإلهي صياغةً عربية. فقد بدأت بعض سور القرآن بذكر الحروف، ومن بينها الطاء والسين، اللذين بدأ بهما الحلاج.

ثم يأتي الحلاج بما يجلو الحرف، وذلك عن طريق الإضافة ليكشف عن مفهومٍ صوفي، يساوق الجمع اللغوي بين لفظين. هذا المفهوم الصوفي هو باختصار: إن الحقيقة لا تدرك إلا من حيث النسب والإضافات، فلا توجد حقيقة إلا من حيث نسبتها وإضافتها. بعبارة أخرى: لن تصير حقائق الوجود قائمة بالفعل، إلا بعد إضافة هذا الوجود لله.

وإضافات الحلاج للطاء والسين، تكشف عن مستوى آخر من مستويات اللغة الصوفية عنده، وهو مستوى الترميز. فقد أراد الحلاج أن يبِين للصوفية أنه لايمكن التحدّث عن حقائق الطريق إلا رمزاً. فأضاف للحروف رموزاً، بحيث صارت فصول كتابه كالآتي: طاسين السراج،

طاسين النقطة، طاسين الدائرة....، والسراج هنا هو محمّد النبي الذى اقتبس كل الأنبياء نورهم من نوره القديم الذي يتلالأ منذ كان آدم بين الطين والماء. أما النقطة والدائرة، فهما من الاصطلاحات التي سوف تستقر في اللغة الصوفية، حتى يأتي ابن عربي– في الفتوحات المكية– فيجوس في مفاوزهما، ويكشف عن دلالاتهما الخاصّة بالجدل المعرفي (الابستمولوجي) الكاشف عن العلاقة الوجودية (الأنطولوجية) بين الله والإنسان والإنسان الكامل.

ومن الحروف، تتألف الأسماء التي هي الظهور الخاص لحقائق الأشياء كُلٌّ على حدة. ولذلك، فحين أراد الله تعالى أن يتميَّز آدم، علَّمه الأسماء كلها، ثم أظهره على الملائكة، إلى آخر ما ورد في الآيات القرآنية. ولذا، واصل الحلاَّج غوصه، في محاولةٍ لكشف حقيقة الأسماء، بوصفها مركبة من حروف. وضرب لذلك أمثلة في سياق كلامه، منها قوله في (طاسين الأزل والالتباس)[293] ما نصُّه: اشتقَّ اسم إبليس من رسمه (يقصد: لأنه التبس عليه الأمر في الأزل) فغيِّر عزازيل، العين لعلق همته (يقصد: لأنه تعلَّق بالله على التجريد فلم يسجد لغيره) والزاي لازدياد الزيادة في زيادته (يقصد: لأنه أزاد على كونه طاووس الملائكة، كونه الوحيد الذي لم يسجد لغير الله) والألف إزادة في أُلفته، والزاي الثانية لزهده في رتبته، والياء حين يهوى إلى سهيقته، واللام لمجادلته في بليَّته، قال له: ألا تسجد يا أيها المهين؟ قال: محبّ، والمحبّ مهين، إنّك تقول مهين، وأنا قرأت في كتاب مبين، ما يجر عليَّ يا ذا القوة المتين. كيف أذلّ له وقد خلقتني من نار وخلقته من طين. ثم يقول الحلاَّج: "يا أخي، سُمِيَ عزازيل، لأنه عُزِلَ، وكان معزولاً في ولايته؛ مارجع من بدايته إلى نهايته، لأنه ماخرج عن نهايته". والمقصود بالنهاية هنا، إدراك ابليس– وهو أعرف العارفين بالله– أن الأمر الإلهي له كان ابتلاءً، وأن المعصية مقدرةً عليه في الأزل، وأنه لن يخرج عن دائرة المشيئة الإلهية التي اقتضت كل ما جرى.

وعلى هذا النحو، كان سَعي الحلاج إلى الرجوع إلى بكارة اللغة ومادتها الأولى (الحروف) وإلى دلالات المفرد المميز لحقيقة الشيء (الاسم) ليدفع بذلك باباً عظيماً، سوف يُعرف في التراث العربي بعلم الحروف والأسماء. وهو علم سوف يستهوي الصوفية بعد الحلاج، فيحاولون الغوص وراء "سرّ الظرف المودع في الحرف" (وهو عنوان لأحد كتب عبد الكريم الجيلي، المتوفي 826 هجرية).

لقد كانت اللحظة الحاسمة التي قُتل فيها الحلاج، كفيلةً بتغليف التصوف من بعده بجدار الصمت. لكن الرجل فتح أمام اللاحقين عليه باب اللغة الجديدة، التي سوف تتجلى عند النفري وابن عربي والجيلي، وغيرهم من الصوفية.... ويمكن للباحثين في التصوف، تبيان ملامح هذه اللغة

الجديدة، من خلال استعراض المزيد من الخصائص اللغوية في كتاب الطواسين، الذي يُعدُّ علامةً مهمّة على الطريق الطويل الذى قطعته اللغة الصوفية عبر مراحل تطورها.

الخاتمة

إنّ ما يميز التجربة الصوفية في كلّ أوان أنها دائما تمثل تجربة فردية ليست محصورة ضمن إطار يمكن أن يحدّد ضمن ملامح مشتركة بين كل التجارب، لذلك تقف هذه التجربة دائما خارج أطر المعايير والتفسيرات المتعارف عليها في التجارب العلمية التي تبدأ من مقدمات محددة وتنتهي بنتائج محسوبة يمكن التنبؤ بها في المستقبل.

يقول نصر حامد أبو زيد في كتابه الفكر الصوفي "إن التجربة الصوفية في جوهرها محاولة لتجاوز حدود التجربة الدينية العادية، تلك التي تقنع بالعادي والمألوف من مظاهر التصديق والإيمان وتقتصر على مجرد الوفاء بالتكاليف الشرعية، إن الصوفي يطمح إلى تجاوز حدود "الإيمان" للدخول في تخوم "الإحسان" [294]. لذلك فإنّ قراءة الحلاّج مشروطة بالكشف عن محورين متداخلين هما:

1- الانزياح عن الأطروحة الاستشراقية وإصرار ها على الأصل الدخيل لتصوف الحلاج.

2- تبيّن المؤثّرات الإسلاميّة الأصيلة في تجربة الحلاّج.

وبهذا يتمّ التّحرّر من أسر الدّراسات الاستشراقيّة التي كثيرًا ما انجذبت إلى تعقّب التأثيرات الدّخيلة على التصّوّف، وهو ما قد أشار إليه الباحث محمّد القاسم [295].

ولقد نحت الدراسات التي تناولت الحلاج والتي سبقت جهود ماسينيون هذا المنحى، أولاها دراسة تولوك/Friedrich August Gottreu Tholuck (1799-1877) وهي أول دراسة في أوروبا تناولت إشكالية الأصل المجوسي للتصوف الإسلامي عامة بما فيه تصوف الحلاج، لكن تولوك قد عدل عن هذه الآراء فيما بعد وكان قد أورد أدلة من خارج المظاهر الصوفية بالاضافة إلى كون تلك الدراسة ذات نزعة غير علمية.

الدراسة الثانية هي دراسة الفرد فون كرايمر/(1828-1989) Alfred von Kremer الذي يعد الحلاج من متصوفي وحدة الوجود وهنا يخلط كرايمر بين نظرية وحدة الوجود التي جاءت متأخرة بعد الحلاج وبين نظرة صوفية تسمى بوحدة الشهود كون الاختلاف بارزا بينهما فيما يتعلق بمسألة التنزيه المطلق للذات الإلهية في وحدة الوجود بينما يكون التنزيه في وحدة الشهود على العكس من ذلك.

أما الآخرون من أمثال أوغست مولر/(1848-1892) August Eberhard Müller فقد تعاملوا مع الحلاج على أنه نصراني من الداخل وهذه الرؤية هي جزء من رؤية ماسينيون المرتبطة بباحث آخر هو ماكس هرتون/(1874-1945) Max Horten الذي قدم اعتراضات منطقية على محاولة ماسينيون محاولا إثبات الأصل الهندي لتصوف الحلاج لينتهي إلى أن التصوف هو ذاته مذهب الفيدانتا الهندي. ويتمثل موقف ماسينيون في الآتي:

1- التأكيد على الغلو في المذاهب واقتراحها كممثل حقيقي للجوهر الإسلامي.

2- تأويله لحادثة نفي هاجر وإسماعيل دليلا على كون العرب والمسلمين من المنبوذين الميتافيزيقيين بالذات.

3- تأويله على عدم تقدم النبي محمد في المعراج والانصهار في الذات الإلهية عبر تأويل يعني في حقيقته أن الرسول هو النموذج المضاد للمسيح فتم ذلك النفي الميتافيزيقي المزعوم [296].

هي إذن سيرة فلسفية تحاول استبطان التجربة الحلاجية للموت ف "في معظم الحالات يبدو الموت كدخيل طارئ إلا أنه في حالة الحلاج يبدوا اتفاقا نهائيا ينسجم معه كل شيء حيث يبدو هذا الموت وكأنه يمنح الحياة" أو كما يقول الحلاج نفسه "الكل نظروا إلى العوالم فأثبتوها وأنا نظرت إلى نفسي ثم خرجت ولا أعود إليها أبدا" فلا عجب بعد ذلك أن تكون تضحية مثل الموت تماما ولا يمثل الموت إلا التضحية الأخيرة قبل أن تبعث الأجساد. وليس من معنى للتضحية إذا لم تكن اعترافا حقيقيا بالكرامة بالمعنى الصوفي وليس هنالك أكثر جحودا من رفض تلك الكرامة وأما قبولها فعن طريق امتلاكها والتعامل معها كفضل إلهي يمكن الحصول عليه، فالشخصية الصوفية التي تنفصل عن هذه الحياة وتقوم بترويض جسدها والانتصار على الألم عبر رياضات شاقة جدا ستجد أن الموت لا يساوي شيئا البتة بالنسبة لما أدركته لأنها أنكرت فعليا ما يجب أن يموت في ذاتها.

إن العقيدة الحلاجية أوجدت في الإسلام فرصة وأملا للارتقاء إلى ما فوق الشكل الخارجي للعبادة بفضل فلاسفة عظام ومتصوفة أمثال السهروردي وابن عربي وابن سبعين وجلال الدين

الرومي وعبد الكريم الجيلي وغيرهم، فقد رأى هؤلاء أن الثقة بالأولياء تشارك في بناء وحدة روحية إنسانية أكثر سموا من أي إجمال عقائدي.

تبعًا لما أسلفنا فإنّ التّعامل مع نصّ متمرّد حمّالٍ لأوجه متباينة في القراءة يحيلنا وجوبًا ومرّة أخرى– كما بدأنا– إلى طبيعة اللغة الصوفية كونها ذات علاقة ترتبط بطبيعة التجربة، توجد توازنًا خاصّا بها، أو لنقل ما ذكره آيزر: Le texte organise une sorte de stratégie [297] حيث يفضي مفهوم اللغة لدى المتصوفة إلى جدلية التواشج بين مفهوم الإشارة ومفهوم العبارة لذلك كان على المتصوفة إنتاج لغتهم الخاصة لحمايتهم من العنف والاتهامات بالرِدّة والكفر التي تعرضوا لها نتيجة سوء الفهم الحاصل من تفسير ظاهر أقوالهم ولذا كان عليهم "ستر المعرفة عن غير أهلها" سببا في استخدامهم لتلك اللغة الخاصة.

الفصل الثّالث
عين القضاة والحلاج

هل ناصر المتصوّفة عين القضاة ودافعوا عنه ضدّ علماء الظّاهر أم أنّهم وقفوا موقف الشبلي المتفرّج أمام مقصلة الحلاّج في بغداد؟ لم يتعجّب أبو المعالي كثيرًا من مهاجمة علماء الظّاهر له ولم يستبعد ما أدّى الحسد بهؤلاء العلماء إلى قساوة القلب وتحجّر الضّمير إذ "أهدروا حقوق العلم.... وسعوا بي إلى السّلطان واخترعوا عليّ عظيم البهتان" [298]. لكنّه تألّم كثيرًا من موقف إخوانه المتصوّفين لأنّهم وقفوا تجاه ما ألصق به من التّهم موقف المتفرّجين إذ "لم يقم بواجب حقّي علماء الفرق ولا ذوو المرقّعات والخرق" [299].

أمّا فيما يتعلّق بالألفاظ الشّنيعة التي أنكرها عليه العلماء فنرى أنّ عين القضاة قد عرضها في رسالته "شكوى الغريب" جملةً جملةً ثمّ شرح ما قصد منها من عباراتٍ ليُبيّن تعسّفَ من أنكرها عليه ليثبتَ أنّه لم يحِدْ في كلّ ما كتب عن تعاليم القرآن والسنّة.

أمّا الحلاّج فعلى خلاف عين القضاة خلت نصوصه من أيّ تودّد أو التماس لتقبّل معيّنٍ، بل نراه يلتمس الأعذار لمعذّبيه إذ يبرّر قسوتهم بتعصّبهم، إذ قال: "هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصّبًا لدينك، وتقرّبًا إليك، فاغفر لهم" [300].

وإذا ما دقّقنا في "شكوى الغريب" و"زبدة الحقائق" وجدناهما يتعلّقان بثلاثة مسائل: مسألة النبوّة ومسألة الشّيخ والمريد، ومسألة اتّحاد الخالق بالإنسان المخلوق. وسنحاول عرض رأي عين القضاة في كلٍّ من هذه المسائل انطلاقا من رسالتيه المذكورتين آنفا، موازنين تقبّله بتقبّل الحلاّج خلوصًا إلى تبيّن نقاط التماثل ونقاط الاختلاف وتحديدا سيرورة تطوّر النّسق الصوفي بينهما.

1- مسألة النبوّة بين تقبّل الحلاّج
وتقبّل عين القضاة

لم ينشغل الحلاّج في بداياته بمسألة النبوة والنبوات، حتى أنه يصعب إيجاد تصوُّر محددٍ لديه بصدد الأنبياء والرّسل، باستثناء بعض العبارات القصيرةِ والمواقف العابرة [301]، ربما لأنه انشغل أولاً، بقضية النفس الإنسانية وطرق إصلاحها وتقويمها.

ومتى تدبّرنا المسألة في زمانه نجد أنّ أول مقاربة صوفيّة لموضوع النبوة، هي للحكيم الترمذي (ت 320هـ)، في كتابه ختم الأولياء الذي جاء فيه، للمرة الأولى في تاريخ التصوف، بفكرة أنّ للأولياء ختماً، كما أنّ للأنبياء خاتماً.. وهي الفكرة التي اضطهد الحكيم الترمذي بسببها وأُخرج من دياره. أمّا بعد الحلاّج فقد تزايد الاهتمام الصوفي بالنبوة شيئاً فشيئاً، حتى بلغ قمة تطوره عند ابن عربي الذي قدَّم نظريةً كاملةً في النبوةِ والرسالة والولاية.

بدءًا إنّ ما أُثر عن الحلاّج في مسألة النبوّة لا يبدو مغايرًا للأفق العقائديّ والصّوفيّ السّائد، وأقواله متناثرة وقليلة. فهو يقرّ أنّ بعث محمّد، هو إكمال الحجّة على جميع الخلق، وكفارة ونجاة من النّار [302]. وقد روي عنه قوله: "إنّ الأنبياء– عليهم السّلام –سلّطوا على الأحوال، فملكوها، فهم يصرفونها، لا الأحوال تصرفهم، وغيرهم سلّطت عليهم الأحوال، فالأحوال تصرفهم، لا هم يصرفون الأحوال" [303]. وقد مثّل ادّعاء النبوّة والتّجاسر عليها تهمة من مجمل التّهم التي نُعت الحلاّج بها، بل وأضيف إليها ادّعاء الرّبوبيّة [304].

ويُشير الحلاّج إلى سُؤال موسى ربّه رؤيته "رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ" [305]. بما طمع لأنّه "انفرد للحقّ، وانفرد الحقّ به في جميع معانيه، وصار الحقّ مواجهه في كلّ منظورٍ إليه، ومقابله دون كلّ محضور لديه، على الكشف الظّاهر عليه لا على الغيب، فذلك الذي حمله على سؤال

الرّؤية لا غير" [306]. فجوزي بالصّعقة، فالمطالبة بما لا يليق محال السّامع نطقًا أو وهمًا توجبُ صعقته سلبًا لعقله، وإذهالا لكلّه عن كلّه" [307]. ويبرّر الحلاّج ذلك بأنّ "الله تعالى لا تحيط به القلوب، ولا تدركه الأبصارولا تمسكه الأماكن، ولا تحويه الجهات، ولا يُتصوّرُ في الأوهام، ولا يُتخايلُ للفكر، ولا يدخل تحت كيف، ولا ينعت بالشّرح والوصف، ولا تتحرّك ولا تسكن ولا تتنفّس إلاّ وهو معك، فانظر كيف تعيشُ، وهذا لسان العوام، وأمّا لسان الخواصّ فلا نطق له" [308]. وعلى هذا النحو فإنّ الإنسان الذي بلغ هذه المرتبة هو الذي تتجلّى أمامه الحقائق في أبهى صورها. وتتمحّض النبوّة في أفقه إلى رمزية حروفيّة فـ "السّين "ياسين" و"موسى" هما لوح أنوار الحقيقة، وإلى الحقّ أقرب من "يا" و"مو" [309]. وهذا الإلغاز فكّه مقرون بعلوم أخرى علم السّيمياء إحداها. ناهيك عن تضمّنها جملة من المفاهيم مثل الوحي والعقل والخيال والوحي والمعجزة والإلوهية.

بيد أن القضية، في نهاية الأمر، ليست قضية قياسٍ منطقيّ أو استدلالٍ ظاهريّ. وإنما تظل تجليات الألوهية والنبوات والشريعة والحقيقة والولاية وغيرها ممّا نراه في كتابات الحلاج؛ هي بتعبير صوفي: أسراراً للخاصة من أهل الله، لا مدخل إليها إلا من باب الذوق. وهي من زواية فلسفيةٍ، رؤيةٌ إنسانية عميقة، حاولت أن تعيد للإنسان مكانته في الكون بإسباغ سمة الكمال عليه، وبوصله بالله الذي خلق الإنسان على صورته، وتجلى عليه بأسمائه وصفاته.. فكان الإنسان مرآةً مجلوّة تنعكس على صفحتها وتتلألأ الأنوار الإلهية.

ولعلّ أفضل ما يمكن أن نختم به هذا العنصر هو تلخيص المفكّر حسن حنفي أغلب الفروق بين كلّ من الرّسول والنبيّ إذ يرى أنّ الفرق بينهما هو الفرق بين التصوّر والنّظام، بين العقيدة والشّريعة، بين النّظر والعمل، فالنبيّ يأتي بالنّظر وبالعقيدة والتصوّر، ولا يأتي بالضّرورة بنظام أو شريعة أو يبني مجتمعا يؤسّس دولة. في حين أنّ الرّسول هو الذي يولّد النّظام من التصوّر، ويحقّق الشّريعة من العقيدة، ويحوّل النّظر إلى عملٍ، وهو تصوّر لا يخرج عن الرّوايات القديمة في جملةٍ، ولكنّه يضعها في إطارٍ منهجيّ دقيق.

ويتوقّف حسن حنفي عند بعدين آخرين للتفرقة بين النبوّة والرّسالة فيشير إلى ما يمثّله النبيّ من البعد الرأسيّ فقط، أي الصّلة بينه وبين الله. في حين أنّ الرّسول يجمع بين البعد الأفقيّ وبين حمل الرّسالة وأداء الأمانة والتّبليغ والفطنة. كما لاحظ أنّ لفظ الرّسول من فعلٍ متعدٍ، فالأوّل يشير بالضّرورة إلى كلّ الأطراف من وجهة نظر دلاليّة في حين يشير الثّاني ضرورة إلى الأطراف الأربعة: المرسل والمرسل إليه والمرسل لهم والرّسالة، فهذا مغزى التحليل الدّلاليّ للمصطلحين عند

الوقفة اللّغويّة معهما. وهكذا لاحظ أنّ الجانب العمليّ واضح في مفهوم الرّسالة أكثر منه في مفهوم النبوّة.

فالإيمان في الحالة الأولى إقرار وتصديقٌ في حين أنّه عند الثّاني إقرارٌ وتصديقٌ ونظرٌ وعملٌ. قد لا ينجح النبيّ في النبوّة ويُصيبه كثيرٌ من الأذى، فدوره هو الشّهادة على العصر، في حين أنّ الرّسول مطالب بالنّجاح، وبناء المجتمع وتأسيس الدّولة [310].

أمّا عين القضاة فقد صرّح في كتابه زبدة الحقائق أنّ "حاصل ما يدركه العقل من حقيقة النبوّة يرجع إلى إثبات وجود شيء للنبيّ بطريق جمليّ من غير إدراك شيء من حقيقة ذلك الشّيء وماهيته. وهذا الإيمان بعيد جدّا عن الإيمان الذي يحصل لصاحب الذّوق بحقيقة النبوّة. ويكاد يكون التصديق المستفاد من العلم بحقيقة النبوّة شبيهًا بتصديق يحصل لمن لا ذوق له في الشّعر بوجود شيء مجملٍ. فإنّ من لم يُرزق ذوق الشّعر قد يتمكّن أيضًا من تحصيل اعتقادٍ ما، بوجود شيء لصاحب الذّوق ولكن يكون ذلك الاعتقاد بعيدًا عن حقيقة الخاصيّة التي يختصّ بها صاحب الذّوق" [311]. فالإيمان بحقيقة النبوّة موقوف في نظر أبي المعالي على ظهور طورٍ وراء طور العقل ووراء طور الولاية. يقول: "فما ظنّك بمن يكذب بطور الولاية وهو الذي يظهر بعد العقل ولا يظهر طور النبوّة إلاّ بعده، وإن صدق باللّسان أو اعتقد بالقلب أنّه مصدّق بحقيقة النبوّة فهو مُخطئُ ويكون مثاله في اعتقاده هذا مثال الأكمه إذا اعتقد أنّه صدّق بوجود اللّون وإدراك حقيقته حيث إدراك وجود المتلوّن بقوّة اللّمس، وهيهات فذلك بعيدٌ عن إدراك حقيقة اللّون" [312].

لقد أنكر علماء عصره عليه هذا القول ظنّا منهم بأنّ من ادّعي أنّ إدراك حقيقة النبوّة موقوف على طورٍ وراء طور العقل سدّ على النّاس طريق الإيمان بالنبوّة إذ العقل هو الذي دلّ على صدق الأنبياء. غير أنّ أبا المعالي يردّ عليهم، فيقول: "لست أدّعي أنّ الإيمان بالنبوّة موقوف على ظهور طور وراء العقل بل ادّعى أنّ حقيقة النبوّة عبارة عن طور وراء طور الولاية وأنّ الولاية عبارة عن طور وراء طور العقل.... وحقيقة الشّيء غيرٌ وطريق الاعتراف غيرٌ وغير.

ويجوز أن يحصل للعاقل من طريق العقل تصديق طورٍ لم يبلغه في نفسه بعدُ كما أنّ من حرم ذوق الشّعر فقد يحصُلُ له تصديق وجود شيء لصاحب ذوق مع أنّه معترف بأنّ لا خبر عنده من حقيقة ذلك الشّيء" [313].

لم يتطرّق عين القضاة في كتاب الزبدة إلى مسألة الإيمان بالنبوّة فحسب بل يتطرّق أيضًا إلى القول في تفضيل النبوّة على الولاية كما أنّه يؤكّد لنا، وخصوصًا في الشّكوى بأنّ النبيّ يُشاهدُ أمور الآخرة وأنّ كلّ ما ذكره النبيّ في أحوال الآخرة من "منكر ونكير وميزان وحوض وجنّة ونار.... ولذّات وآلام.... وجميع ما ورد في القرآن ونطقت به الأخبار الصّحاح فهو حقّ وصدق نؤمن به إيمانًا لا نتمارى فيه" [314] .

إنّ رأي عين القضاة في النبوّة كما عرضه في الزبدة وكما شرحه في الشّكوى لا يتعارض مطلقًا مع تعاليم الإسلام غير أنّ لأبي المعالي رأيًا آخر في النبوّة بيّنه في كتاب التمهيدات حيث يقول صراحة بأنّ الولاية أرفع منزلة من النبوّة. يقابل الهمذاني بين الولاية والنبوّة ويعدّد خصائص النبيّ بما هو صانع للمعجزات، يشاهد أمور الآخرة ويدرك عالم الغيب في المنام، ثمّ يُضيفُ قائلاً: "ينعم الأولياء والرّسل– عليهم السّلام– بهذه الخصائص الثّلاث كما ينعم الأولياء إذ للأولياء كرامات وفتوح وواقعات. وتحصل لهم هذه الخصائص في ابتداء أمرهم وإذا ما توقّف الوليّ وصاحب السّلوك عند هذه الخصائص وسكن إليها خيف عليه أن يسقط من القربة فتصير الكرامات والفتوح والواقعات حجابًا له يمنعه من الوصول. يجب أن لا يتوقّف الوليّ عند هذه الخصائص الثّلاث لأنّ بُعد القربة من الرّسالة بُعد الثريّا من الثّرى" [315] .

وليست الولاية طورًا من القربة إلى الله أرفع منزلة من النبوّة فحسب بل إنّ كلّ ما يصفه النبيّ من أحوال الآخرة ما هو إلاّ تمثّلٌ يُساعدُ عامّة النّاس على الاهتمام بأمور الغيب. فالنبيّ عند عين القضاة كما هو عند الفارابي وابن سينا رجلٌ ملهم يُعبّر عن أمور الآخرة بطريقة خياليّة من شأنها أن تلبس حقائق الغيب الخفيّة صورة حسيّة تمكّن العامّة من فهمها والاقتناع بها. وإذا ما سألناهم عن ماهيّة أمور الآخرة الحسيّة عارية من كلّ توهّم وخيال قالوا لنا لا وجود لها لأنّ الإنسان هو روحه وإذا ما تركت روحه الجسد فلا يُمكن أن تعرف قبرًا وجنّةً ونارًا وغير ذلك من الحالات الحسيّة.

إنّ فهم مسألة المعاد الجسمانيّ وبالتّالي الإقرار بوجودٍ ماديّ للجنّة والنّار متوقّف على فهم طبيعة الإنسان. فإذا كان الإنسان روحًا لا غير وكانت علاقة الرّوح بالجسم أمرًا عرضيّا كما ظنّ الفارابي وابن سينا وعين القضاة جاء القول بالمعاد الجسمانيّ خاليا من كلّ أساس، وإذا ما كان جسم الإنسان جزءًا أساسيّا من وجوده لا الجزء الأساسيّ– كما تشهد بذلك التجربة ويؤيّده التفكير الصّحيح –أصبح من الطّبيعيّ أن لا تستقرّ روح الإنسان المفارقة استقرارًا كاملا إذا أعيد للرّوح رفيقها من جديد.

ما هي طبيعة الجسم في العالم الآخر؟ لا يستطيع العقل البشريّ أن يحكم بصورة إيجابيّة في أمور الآخرة لأنّها خارجة عن تناوله لكنّ العقل يحكمُ قطعًا باستحالة معاد أجسام من طبيعة أجسامنا الدنيويّة، وإذا ما كان في موقف بعض الفلاسفة الذّين نفوْا معاد الأجسام شيء من الصّواب فهو نفيهم معاد الجسم بطبيعته الدّنيويّة. ونحن نرى أنّ ابن سينا في آخر حياته قد عدل عن الجزم بنفي المعاد الجسمانيّ على العموم، حيث يقول: "لِمَ لم يقبل النفس الكمال من المفارقات وما الذي يحصل له من الحسّ والبدن؟ فإذا كان استعدادًا، فما القدر الذي يستعدّ به لقبول الكمالات الحقيقيّة بعد المفارقة؟ ولم لا يجوز أن يحصل لها استعداد من استعمالها بعض الأجرام السّماويّة أو غيرها على ما يجوز من استعمالها قبل المفارقة؟ يجب أن تعلم أنّا مقصورون عن إدراك البراهين. وإذا تأمّلنا الأحوال الموجودة ارتقينا منها إلى كيفيّة الحال في الأحوال التي قبلها. والذي نعلمها أنّها ليست بكاملة وليس وجودها وجود المفارقات يكفيها في أن تكمل بل كأنّها إنّما تستعدّ بأحوال تحدُثُ لها من مباشرة الحسّ، هل يمكنها أن تكتسب هذا الاستعداد حتّى تكمل به فلا أُحقّه ولعلّه أن يفطن للمفارقات. أو هل يمكنها أن تكتسب هذا الاستعداد باستعمال جسم بعد البدن؟ فإمّا جسم مثل البدن فلا وإمّا الجسم السّماويّ فأمر لا أُحقّه ولا أمنعه ولعلّه يتهيّأُ ذلك.

وبالجملة فإنّا نعلم أنّ للنّفوس المفارقة أحوالا لا نقف عليها ويُلازمنا الاحتياط في دار الكسب وطلب ما يمكننا من الاستعداد [316]".

2- مسألة الشّيخ والمريد بين تقبّل الحلاج وتقبّل عين القضاة:

تعدّ الولاية من أوّل المراتب التي ينالها الواصل وأهمّها، ومن بين الأولياء تبرز طائفة من الموهوبين ليحتلوا مراكز القطبيّة المختلفة. والولاية هي القربة من الله، وهي كالنبوّة تأتي من الله بالاجتباء أو التفضّل، كما تترك مع النبوّة في كشف الحجاب وزوال الموانع التي تحجب الأولياء أو الأنبياء عن الله، إلاّ أنّ هناك اختلافًا جذريًا بين النبوّة والولاية يتمثّل في أنّ النبوّة هي تمام الدّرجة، وليس هناك أفضل منها إلاّ المرسلين، فالرّسالة أجلّ من النبوّة [317]. سنحاول تدبّر المسألة من حيثُ صلتها بالشّيخ والمريد وموقف الحلاّج منها.

لم يتمثّل الحلاّج الشّيخ سلطة مهيمنة على الإرادة، وقد خلت كتب التّراجم والطّبقات من أخبار يتّصف فيها بتذلّل المريد وامّحاء إرادته، بل على العكس من ذلك بدا متحفّزًا لكلّ رغبة في التسلّط عليه إذ المعرفة لا ينتجها الشّيخ بل هي منن يحنّ بها الخالق على المخلوق.

لذا فقد بدا التوتّر السّمة الغالبة في علاقاته بشيوخه، فـ "أكثرهم نفى الحلاّج أن يكون منهم، وأبى أن يعدّه فيهم" [318] و"ردّه أكثر المشايخ ونفوه وأَبَوْا أن يكون له قدم في التصوّف" [319]. أمّا الأقلّية من الشّيوخ ممّن قبلوه، فمنهم: أبو العبّاس بن عطا البغدادي ومحمّد بن خفيف الشّيرازي وإبراهيم بن محمّد النّصراباذي النّيسابوري، فقد صحّحوا له حاله، ودوّنوا كلامه" [320]. ونعت ابنه حمد القطيعة بين الحلاّج وأبي يعقوب الأكتع بـ "وحشة عظيمة" [321].

وبوتيرة عكسيّة يزداد صيته بين النّاس والمريدين، فيكثر أتباعه. فما هذا التباين في التقبّل: بين العامّة يحظى "بقبول عظيم" و"يصحبه في سفره خلق عظيم.... يكاتبونه من الهند بالمغيث، ومن بلاد ماصين وتركستان بالمقيت ومن خراسان بالمميّز ومن فارس بأبي عبد الله الزّاهد، ومن

خوزستان بالشّيخ حلاّج الأسرار...." أمّا الشيوخ فـ" يتكلّمون فيه بالعظائم" و"يقبّحون صورته" [322]. ويتّهمونه بالسّحر والجنون والشّعبذة والزندقة والحلول والزوكرة.... ويلعنونه، فها هو عمرو بن عثمان يدعو عليه: "اللّهمّ اقطع يديه ورجليه" [323]. وها هو الجنيد يُطيل الكلام فيه وينسب إليه السّحر والشّعبذة والنّيرج" [324]. بل يلمح إلى مصرعه، قال: "أنت بالحقّ أيّة خشبة تفسد" [325].

وإنّنا ما نعدّ رميه الخرقة بل الخرقتين (خرقة لعمرو المكيّ والأخرى للجنيد) وصحبته أبناء الدّنيا وبناؤه دارًا إلاّ دليلا على ضيقه بأفق شيوخه وشعوره بتسلّطهم عليه لأنّهم وببساطة يرون المريد صنيعتهم ولا معرفة له من دونهم. وبهذا الاستتباع لا غرابة أن يتّهموه بالسّحر ولا غرابة أيضًا أنّ يردّ عليهم قولهم ببيان أنّه تعلّم السّحر ليدعو الخلق إلى الله به [326]". وهذا من قبيل إخفاء مقصده المعرفي الحقيقيّ، فهم لا يقبلون أن يتعلّم المسلم الحقيقة الإلهيّة من غير المسلم [327].

وهذا التقبّل الإقصائيّ المتّسم بالرّيبة والخشية أذكته السّلطة، فها هو الوزير محمّد بن الفرات يلقي عليه القبض، فيشهّر به ويركبه جملا ويُنادى عليه "أحد دعاة القرامطة فآعرفوه" [328]. ومن جانب آخر كانت حركات التمرّد من مثل حركة الزنج وحركة القرامطة تزيد من نزوعه الثوريّ، وما لبث أن اتّصل بأحد العلويين وهو أبو عمارة محمّد بن عبد الله الهاشميّ وكان العلويون بطبيعة الحال غير راضين على الحكم سواء أكان ذلك من حيث خلافهم السّياسيّ مع العبّاسيين وأعوانهم أم من حيث معتقدهم الدّينيّ الذي يُوجب أن يكون إمام الأمّة من سلالة الأئمّة العلويين، وأصبح أبو عمارة من أنصار الحلاّج. فأوجس العبّاسيون شرّا ورأوا في هذا الصّوفي الثّائر خطرًا على مركزهم السّياسيّ وعلى مصالحهم الشّخصيّة. وهذا ما فهمه المؤرّخون فهمًا ساذجًا فها هو ابن النّديم يقول فيه: "متدهورًا جسورًا على السّلاطين، يروم إقلاب الدّول" [329].

وإنّنا نردّ هذا الثّراء والتّفرّد في تجربته إلى خصوبة الآفاق التي اطّلع عليها ناهيك عن دور جذوره الفارسيّة ووفرة الأماكن التي أقام بها من قبيل: فارس وتستر والبيضاء وواسط وبغداد والبصرة والهند وتركستان والسند ومُلتان... وما كانت سياحاته وأسفاره إلى الأمصار المختلفة والمتباعدة إلاّ مرحلة تطبيقيّة لعمليّة التحرّر التي بدأها برمي الخرقة، وبحث عن كنه الظّواهر الإيمانيّة في الدّين والعلوم والفلسفة واكتشافًا لما هو جديد.

وإنّ علّة القطيعة في نظرنا موصولة بذاك اللّقب الخطير "حلاّج الأسرار" لأنّه إقرار صريح بما له من قدرة على الاستكناه والبحث في خفايا الصّدور، وهذا اللّقب ما نعت به صوفي قطّ. غير أنّ الحلاّج ما اكتفى بالصمت ورمًي الخرقة بل تعدّى ذلك إلى ما هو أخطر وأجرأ، ألا وهو استخفافه بالمشيخة والولاية وانصرافه عن ألقابها، إذ قال: "إنّ بعض النّاس يشهدون عليّ بالكفر، وبعضهم يشهدون لي بالولاية، والذين يشهدون عليّ بالكفر أحبّ إليّ وإلى الله من الذين يقرّون لي بالولاية"[330].

إنّ من أسباب تكفير عين القضاة وإباحة دمه رأيه في علاقة المريد بشيخه، وهو يذكر هذا السّبب ويُدافع عن نفسه فيقول: "وممّا أنكروه عليّ فصول ذكرتُ فيها حاجة المريد إلى شيخ يسلك به طريق الحقّ ويهديه المنهج القويم حتّى لا يضلّ سواء السّبيل كما صحّ عن رسول الله –صلّى الله عليه وسلّم –أنّه قال: "من مات بغير إمام فقد مات ميتة جاهليّة"، وكما قال أبو يزيد البسطاميّ: "من لم يكن له أستاذٌ فإمامه الشيطان... وقد أجمع أرباب الحقيقة من أهل التصوّف على أنّ من لا شيخ له فلا دين له. هذا هو مرادي من تلك الفصول[331]. والخصم حمله علي مذهب القائلين بالتعليم وفهم من ذلك القول بالإمام المعصوم. وأنّي يستتبّ له هذا التعنّت وقد اشتمل الفصل الثاني من تلك الرّسالة (زبدة الحقائق) على إثبات وجود الباري –عزّ وجلّ– من طريق النّظر العقليّ والبرهان اليقينيّ، ومعلوم أنّ التعليميّ يُنكر النّظر العقليّ ويزعم أنّ طريق معرفة الله –تعالى– هو النبيّ أو الإمام المعصوم"[332].

ولعين القضاة في كتاب التمهيدات رأيٌ يُشبه هذا الرّأي إذ يقول: "لمّا كان إرشاد السّرائر وهداية القلوب أمرًا لا حدّ له ولا حصر، وجب أن يطّلع الشيخ على كلّ شاردة وواردة من حياة المريد، كما أنّه ينبغي أن يكون الشّيخ طبيبًا حاذقًا ليستطيع أن يُعالج مرض مريده إذ لكلّ داء دواء... ولمّا كان وجود الطّبيب الحاذق أمرًا ضروريّا للمريد أجمع المشايخ– قدّس الله أرواحهم –بأنّ الشيخ للمريد فريضة ولهذا قيل: "من لا شيخ له لا دين له"[333].

وإنّه إذا دقّقنا النّظر فيما ذكره عين القضاة في كتب الزبدة والتمهيدات والشّكوى عن أهمّية الشّيخ لإرشاد المريد السّالك لم نرَ في قوله ما يتعارض معارضةً صريحةً مع تعاليم الإسلام، أمّا إذا تصفّحنا مكاتيب أبي المعالي نراه لا يكتفي بأن يؤكّد على ضرورة الشيخ للمريد السّالك كما فعل في كتابيْ الزبدة والشّكوى بل يطلب من المريد أن ينقاد لشيخه انقيادًا أعمى ويُسلّم له تسليمًا مطلقًا. وقد ذكرت كتب التّراجم أنّ عين القضاة كان سمتُهُ إرشاد مريديه بالمراسلة وها هو يكتب لأحدهم في

أهمّية التسليم للشيخ، فيقول: "لا شرط لك إلاّ أن تكون بين يديْ الشّيخ كالميّت بين يديْ الغاسل... اعلم أنّه إذا ما صدقت إرادتك في طلب الحقّ قيّضَ الله لشيخك العلم اللاّزم ليكتُبَ لك ما فيه صلاحك... وإنّك لا تعرف حقّا ما فيه صلاحك، فشغلك إذن التّسليم، هذه وظيفتك وليس لك وظيفة أخرى. لقد وهبك الله ذاتك فشُغلك الأوحد التّسليم. والتسليم طريق طويل إذا ما طويته ظهر لك جماله وإذا ما تمكّنتَ في التّسليم بانت لك طريق المعشوق. التسليم المطلق نهج المريدين وما تبقّى فعلى الشيخ المرشد... لو أرادت النملة أن تذهب من همذان إلى الكعبة لتعذّر عليها الأمر غاية التعذّر لكنّها إذا ما بذلت جهدها ووقفت على جناح حمامة أو بازّ فسرعان ما يُوصلها الطّائر إلى الكعبة. لا يترتّب على النملة إلاّ أن تجد لنفسها محلاًّ على جناح حمامة وما تبقّى فليس من عملها" [334].

ثمّ يؤكّد عين القضاة على أهمّية التسليم إذ هو ضروريّ للإخلاص في العمل، فالإنسان إمّا أن يقوم بأعماله وفقًا لرغبته وميوله وإمّا أن يبتغي مرضاة خالقه وحبيبه، والشيخ في نظره هو الطّريق الوحيد لعمل مرضاة الله "تيقّنْ بأنّك إن عملت عملا من تلقاء ذاتك فلا يمكنك أن تقوم به لوجه الله، أمّا إذا لم تفعل شيئًا بمرادك بل نزولاً عند أمر شخصٍ آخر حينئذٍ يكون عملك خالصًا لوجه الله" [335].

طرح أحد مريدي عين القضاة على شيخه السّؤال التّالي: ألا تعرف طاعة المريد للشيخ حدّا؟. هل يترتّب على المريد أن يطيع شيخه طاعة عمياء؟ فأجابه: "ميزة المريد الصّوفي الأساسيّة هو أن يتبع طريق الله بل أن ينهج طريق شيخه وإذا ما استقام في سلوك طريق شيخه أوصله الله إلى ما أوصل إليه شيخه دون عناء" [336]. ثمّ يوضّح عين القضاة رأيه لمريده في رسالة أخرى، يقول: "اعلم أنّ الإرادة عند الصّوفيّة أن يضحَي المريد ذاته لشيخه فيجب أوّلا أن يضحى دينه ثمّ يضحى ذاته. أتدري ما معنى أن يضحى المريد دينه لشيخه؟ المقصود هو إذا ما طلب الشّيخ من مريده أمرًا يُخالف دينه فما على المريد إلاّ النزول عند أمر شيخه، لأنّه إذا لم يوافق المريد شيخه حتّى في مخالفة دينه فهو لا يزال مريدًا لدينه الذي اختاره لا مريدًا لشيخه... إذا سلك المريد طريق شيخه كان مريدًا حقّا أمّا إذا سلك طريقًا اختطّه لنفسه فهو مريد نفسه لا مريد شيخه" [337]. "وقد يقول المريد لشيخه: إنّي مسلم وإنّ الإسلام هو الصّراط المستقيم الذي إذا سلكه العبد وصل إلى الله، يجب أن تبرهن لي أوّلا أنّ ما تأمرني به يتّفق مع نهج موسى يا عيسى يا محمّد –عليهم السّلام– لأنّني لا أسلك طريقًا قبل أن أتيقّن من صحّته.

لا شكّ أنّ مريدًا يخطر بباله مثل هذه الخطرات لا يصلح للحياة الصّوفيّة، ولو كان أهلا لها لما استولت عليه هذه الخواطر... إنّ أوّل شرط للوصول إلى الله التصديق بأهمّية تضحية الإرادة الشّخصيّة.... والشرط الثّاني انتخاب شيخ ما والتسليم له" [338] .

وإذا ما سلّم المريد ذاته لشيخه هذا التسليم المطلق كان من الطبيعيّ "أن تتساوى المذاهب كلّها في نظر المريد، فإذا ما وجد فرقًا بين الكفر والإسلام جاءت معرفة هذا الفرق سدّا يحول بينه وبين الطّلب الصّادق، الأمر الذي يمنع المريد من الوصول إلى مطلوبه... كلّ من يزعم بأنّ طريق اليهود هي الطّريق القويم الموصل إلى الله، أو أنّ طريق المسيحيين هي الطّريق القويم فالطّالب المريد لا يدري أيّهما أحسن: مذهب الكفّار أم مذهب المسلمين لأنّه إن علم وفرّق بينهما لم يكن طالبًا يرغب الوصول إلى الله. وإذا أهمل التمييز بين الأديان فكيف يخطر بباله أنّ الإسلام خيرٌ من الكفر؟ عزيزي أوّل خطوة ينبغي على طلاّب الحقّ أن يخطوها هو أن يطرحوا جانبًا ما اعتادوا عليه من المذاهب الموروثة حتّى يصدق فيهم قول الشّاعر:

بالقادسيّة فتنة ما إن يرون العار عارا– لا مسلمين ولا مجوس ولا يهود ولا نصارى

بحقّ الجلالة الأزليّة، إنّ كلّ مريد طالب يفرّق بين مذهب ومذهب، حتّى ولو كان المذهب مذهب الكفّار أو مذهب المسلمين، ما خطى بعدُ خطوة مخلصة في سبيل الله" [339] .

لقد بالغ عين القضاة في إعلاء قيمة الطّاعة بما هي سبيل تقرّب إلى الله فعزل العقل عزلا تامًّا من دائرة الحياة الرّوحيّة. والحقيقة أنّ فصل الإرادة عن العقل هدمٌ للإرادة ذاتها لأنّها تصبح انقيادًا أعمى، ويضحى الإنسان عبدًا للأهواء والشّهوات. غير أنّ تبرير المسألة يتخذ منحى آخر حين يطلب من الإرادة إتّباع نور العقل، لأنّ العقل وحده يميّز بين الحقّ والباطل وكلّ ما عليها أن تقوم به هو أن تريد الحقّ والخير بإخلاص وتتحرّر من التعصّب، ثمّ عليها أن تنفّذ ما رآه العقل حقّا وخيرًا وأن تعمل بما علّمها العقل. لقد أربك أبو المعالي متقبّليه المتعاقبين حين قال بالتسليم المطلق للشيخ، ومبرّر ذلك في نظرنا هو وعيه بما قد يعوق مسيرة وصول الإنسان إلى الله، من مثل الأنانيّة، لذا فإنّ الطّاعة المطلقة هي أنجع دواء شافٍ، لا يصحّ إذن أن يسلّم المريد إرادته تسليمًا مطلقًا إلاّ لله الذي هو مصدر كلّ وجود وحقّ وخير، وإذا ما سلّم المريد إرادته لإنسانٍ مثله فلا يحسن أن يُطيع شيخه إلاّ وفقًا لشرطين أساسيين:

الأوّل: أن لا يطلب الشيخ من المريد أمورًا تتعارضُ مع الأخلاق ومع ما يعتقدُهُ المريد حقّا وخيرًا وخصوصًا أن لا يتعارض أمر الشيخ مع ما أوحاه الله للبشر.

الثاني: أن يكون الشيخ وسيطًا حقيقيّا اِئتمنه الله على إرشاد النّاس.

لقد أهمل عين القضاة الشرط الأوّل من شرْطيْ التسليم للشيخ غير أنّه اهتمّ بالشرط الثاني وحاول أن يدلّل على أنّ الشيخ كالنبيّ في أمّته أوْكل الله إليه إرشاد النّاس "إذا ما قيل لمحمّد: وإنّك لتهدي إلى صراط مستقيم، فقد قيل في حقّ الشّيوخ: وممّن خلقنا أمّة يهدون إلى الحقّ وجعلنا منهم أئمّة يهدون بأمرنا" [340].

إنّ القول بضرورة تسليم المريد ذاته للشيخ تسليمًا مطلقًا أدّى بعين القضاة إلى نظرة خاصّة في معنى الكفر والإيمان، فهو يعتقد أنّ المذاهب ما هي إلاّ تعبيرات مختلفة لسرّ الألوهيّة المتعالي عن كلّ تعبير، لذلك قال: "عزيزي إذا ما نظرت إلى عيسى كما ينظر إليه النّصارى فأحرى بك أن تصير مسيحيّا، وإذا ما نظرت إلى موسى كما ينظرُ إليه اليهود فأحرى بك أن تصير يهوديّا، وحتّى إذا نظرتَ إلى الأصنام كما ينظر إليها المجوس فأحرى بك أن تصير مجوسيّا. إنّ الاثنين والسبعين مذهبًا ما هي إلاّ منازل مختلفة للطّريق المؤدّية إلى الله" [341].

غير أنّ اختلاف المذاهب لا يمنع الإنسان من الوصول إلى الله. فما على المريد الصّادق إلاّ أن يُحبّ الله بجماع قلبه متناسيا ما بين الأديان والمذاهب من فروق لأنّ "الكفر والإيمان مقامان من وراء العرش، حجابان بين الله وبين العبد.... على الإنسان أن يكون لا كافرًا ولا مسلمًا لأنّ الذي هو مع الكفر والإيمان مازال ينظر إلى الله من وراء هذين الحجابين، أمّا السّالك المنتهي فلا يرضى إلاّ بحجاب كبرياء الله وذاته.

أما سمعت ماذا يقول المصطفى –عليه السّلام –: "لي مع الله وقتٌ لا يسعني فيه ملك مقرّب ونبيّ مرسل"، إنّ هذا الحديث يوضّح أسرار هذه المقامات إلى أبدِ الآبدين ودهر الدّاهرين" [342].

يترتّب على المريد إذن أن يتحرّر من كلّ مذهب غير مذهب عشق الله "لأنّ العشق يا عزيزي دين المريد، وجمال المعشوق مذهبه.... فمن عشق الله أصبح دينه لقاء جمال الله" [343]. ثمّ يكشف الهمذاني عن سرّ تأكيده على ضرورة تسليم المريد ذاته للشيخ تسليمًا مطلقًا، معتقدا أنّ عشق الشّيخ والتفاني في طاعته ما هو إلاّ خطوة نحو عشق الله والتّفاني في محبّته لأنّ "عشق الله هو رأس مال الطّالب السّالك" ولقد قال شيخنا: لا شيخ أبلغ من العشق.... وحينما سألت الشّيخ: ما الدّليل على الله؟ قال: دليله هو الله. إنّ في هذه الكلمة بيانًا بليغًا: يعني أنّ الشمس لا تُرى بالقنديل،

بل إنّ الشمس تعرفُ بالشمس. وهذا هو معنى عرفت ربّي بربّي. أمّا أنا فأقول: العشق دليل السّالك إلى معرفة الله، وكلّ من اتّخذ شيخًا غير العشق فلا يُعدّ سالكًا إذ لا يتوصّل العاشق إلى المعشوق إلاّ بالعشق، وإنّه ليرى المعشوق على قدر عشقه، وكلّما كان العشق أكمل زاد في نظر العاشق جمال المعشوق" [344].

فما هو أصل اختلاف المذاهب في نظر عين القضاة وما هي علّة وجود الكفّار والموحّدين؟ يجيب: "خلق الله الإنسان بدافع المحبّة فانقسمت هذه المحبّة الإلهيّة قسمين: نصف أخذه بطل بينما اخذ الثّاني بطلٌ آخر. ولقد عبّر الحلاّج عن حقيقة العشق الإلهيّ فقال: "ما صحّت الفتوّة لأحد إلاّ لأحمد –عليه السّلام– ولإبليس، أنعَم أحمد بذرة من العشق على الموحّدين فجاؤوا مؤمنين، ووهب إبليس المجوس ذرّة من العشق فجاؤوا كفرة يعبدون الأصنام. أما سمعت ما قال ذاك الشّيخ الكبير: الجادّة كثيرة ولكنّ الطّريق واحدٌ؟" [345]. وما الحكمة من خلق محمّد وإبليس؟ إنّ محمّدًا وإبليس اسمان من أسماء الله وصفتان من صفاته: "الصّفة الأولى: الرّحمان الرّحيم والصّفة الثّانية: الجبّار المتكبّر. لقد أوجد الله إبليس من صفة الجبروت، وأوجد أحمد من صفة الرّحمة. فصفة الرّحمة غذاء أحمد، وصفة القهر والغضب غذاء إبليس" [346]. فكيف يمكن أن يكون إبليس صفة من صفات الله وهو الذي عصى الله يوم عرض عليه السّجود لآدم وأصبح فيما بعد رسول الشرّ والعصيان؟.

يجيب عين القضاة عن هذا السّؤال بقوله: "يا حسرتاه، لقد سمع جبريل وميكائيل وغيرهم من الملائكة في عالم الغيب أن اسجدوا لآدم، بينما قال الله لإبليس في عالم غيب الغيب لا تسجد لغيري.... قال الله لإبليس إذن علانيّة: اسجد لغيري، بينما خاطبه سرّا وأمره أن يقول: أأسجُدُ لمن خلقت طينًا؟ [347].

إنّ عصيان إبليس في نظر الحلاّج وعين القضاة أمرٌ اعتباريّ ظاهريّ لأنّ إبليس في الحقيقة مثال الموحّد المطيع لله، وعداوته لله ما هي إلاّ خدعة يمثّلها إبليس على أعين الخلق لأنه في الحقيقة مثال العاشق الصّادق إذ قبل أن يلبس لباس العداوة لله، بينما هو في الحقيقة خليل الله حميم. يقول عين القضاة عن عشق إبليس لله: "عزيزي إنّك لا تدري ماذا يُسمّون في العالم الإلهيّ ذلك العاشق المجنون الذي تدعوه في الدنيا إبليس. إذا عرفت اسمه وناديته به عددت نفسك كافرًا. الويل لي، ماذا تسمع؟.

لقد هام هذا المجنون بحبّ الله. أترى ما كان محكّ محبّته لله؟ المحكّ الأوّل البلاء والقهر والمحكّ الثّاني الملامة والمذلّة. قيل له: إذا كنت تدّعي محبّتنا لزمك أن تقيم الدّليل على صحّة

دعواك. ثمّ عرض عليه محكّ البلاء والقهر ومحكّ الملامة والمذلّة، فقبل: وفي الحال جاء هذان المِحكّان دليلاً على عشقه الصّادق" [348] .

لقد ألمح الغزالي إلى قصّة إبليس في كتاب السّوانح [349] فذكر عشق إبليس لله بكثير من الإيجاز بينما نرى الحلاّج يذكر القصّة كاملة ويشرح مغزاها بالتفصيل، وإنّي أستصوب إيراد النصّ كاملا- على طوله- لطرافته ودقّة معانيه، قال "ما صحَّتْ الدعاوى لأَحَدٍ، إلاَّ لإبْليسٍ وأَحْمَدَ (ص)، غير أن إبليس سَقَطَ عن العَيْنِ، وأَحْمَد (ص) كُشِفَ لَهُ عن عينِ العين. قيل لإبليس "أُسْجُدْ" ولأَحْمَد "أُنْظُر!" هذا ما سجد، وأحمد (ما نَظَرَ) ما التفت يميناً ولا شمالاً، "ما زَاغَ البَصَرَ وما طغى". أما إبليس فإنَّهُ دَعَا لَكِنَّهُ ما رَجَعَ إلى حَوْلِهِ، وأَحْمَد (ص) ادّعى، ورَجَعَ عن حَوْلِهِ. [بقولِهِ "بك أحُول وبكَ أصُول!" بِقَوْله "يا مُقَلِبَ القلوب!" وقوله "لا أُحْصِي ثناءً عليك" وما كَانَ في أهلِ السَّماءِ مُوَحِدٌ مثل إبليس، حَيْثُ إبليس تَغَيَّرَ عَلَيْهِ العين، وهَجَرَ الأَلحاظَ في السَّيْرِ، وَعبدَ المعبودَ على التَّجرِيدِ، ولُعِنَ حَيْنَ وَصَلَ إلى التَّفْرِيدِ، وطُلِبَ حَيْنَ طَلَبَ بالمزيد، فقال له "أُسْجُدْ!"، قال "لا غير." قال لَهُ "وإن عليك لعنتي؟، قال "لا غير" مالي إلى غيرك سبيل، وإني مُحِبٌّ ذَليل" قال له "استكْبَرْتَ. قال "لو كان لي مَعْكَ لَحْظَةٌ، لَكَانَ يليق بِي التكَّبر والتَّجَبُّر، وأنا الذَّي عَرَفْتُكَ في الأَزَلِ "أنا خير مِنْهُ" لأَنَّ لي قدْمةً في الخدمة، وليس في الكونيْن أَعْرَفُ مِنْى بك وَلِى فيك إرادةٌ ولك فِي إرادةٌ، إرادتُكَ فيَ سابقة، إن سجدتُ لغيرِك، فإن لم أسجُد، فلا بُدَّ لي من الرجوع إلى الأَصْلِ، لأنَّك خَلَقْتَنِي مِن النار، والنار ترجع إلى النار، ولَكَ التقدير والاختيار (من الطّويل).

فمالي بُعدٌ بعد بَعْدك بعْدما　　　تَيَقَّنْتُ أَنَّ القُرْبَ والبعد واحدُ

وإِنّي وإنْ أهجرتُ فالهَجْرُ صاحبي، وكيف يصحُّ الهجر والحبّ واحد، لكَ الحمْدُ في التوفيق في مَحْض خلاص لبُعْدِ زِلَّتِي مالغيرك ساجد. التقى موسى وإبليس على عَقَبَةِ الطور، فقال له "يا إبليس! ما مَنَعَك عن السجود؟"- فقال منعني الدعوى بِمَعْبُودٍ واحدٍ، ولو سجدتُ لَهُ، لكُنْتُ مثلك، فأنك نُوديت مرّةً واحدةً "انْظُرْ، إلى الجبل" فَنَظْرتَ، ونُوديتُ أَنا ألفَ مرّةٍ أن اُسْجُدْ فما سَجَدْتُ لدعواي بمعناي. فقال لَهُ "تَرَكْتَ الأَمْرَ؟" فقال "كان ذلك ابتلاءً لا أَمْراً"- فقال له "لا جَرَمَ قَدْ غيَّرَ صورتَك" -قال له "يا موسى ذا وذا تَلْبيسٌ، والحال لا مُعَوَّل عليه فإنَّهُ يَحُولُ، لكن المعرفة صحيحة كما كانتْ، وما تَغَيَّرَتْ، وإن الشخْص قد تَغَيَّرَ". فقال موسى "الآن تَذْكُرُهُ؟" -فقال يا موسى الفِكْرَةُ لا تذكر، أنا مذكور وهو مذكور، ذِكْرُهُ ذِكرى، وذِكْرِى ذِكْرُهُ، هَلْ يكون الذاكرون إلا مَعاً؟ خِدْمتِي الآن أَصْفَى، ووقَتي أَخْلى، وذِكْرى أَجْلى، لأَني كنْتُ أخدِمُهُ في القِدَم لحظِي، والآن أخدمُهُ لحظِّهِ. ورفَعَنَا

الطَّمْعَ عن المنْعِ والدَّفعِ والضرِ والنفع أَفْرَدَني، أوجدَني، حيرني طردني لئلا أختلط مع المخلصين، ما نَعنَى عن الأَغيار لغَيْرتي، غَيّرني لِحيْرتِي، حَيَّرَني لِغُربْتِي، حَرَّمَني، لصُحبتِي، قَبحَنِي لِمِدْحَتِي، أَحْرَمَنِي لِهَجرتي، هجرني لِمكُاَشَفَتي، كَشَفَنِي لِوَصْلَتي، وَصَلَنِي لِقَطْعَتي، قَطَعَنِي لِمُنْعِ مُنِيَتِي، وحَقِهِ ما أخطأتُ في التدبير، ولا رددتُ التقدير، ولا باليتُ بِتَغْيِرِ التصوير، لِي على هذه المقادير تقدير، إن عذّبَني بِناره أَبَد الأبدِ، ما سَجَدتُ لأَحَدٍ، ولا أذلُّ لشَخْصٍ وجَسَدٍ، ولا أعْرف ضدًّا ولا وَلَدًا، دَعْوَاي دَعْوَى الصادقين، وأَنا في الحبِ مِن الصادقين". قال الحلاج رحمه الله، وفى أحوال عَزازِيل أقاويل، أَحَدُها أنَّه كان في السَّماء داعياً، وفى الأرضِ داعياً، في السماءِ دعا الملائكة يُريهم المحاسِنَ، وفى الأرض دعا الإنس يُريهم القبائح، لأَنَّ الأشياء تُعرف بَأضْدَادِها، والسَّرَق الرقيق يُنسج من وراء المسح الأَسْوَد، الملَكُ يعرض المحاسن ويقول للمُحْسِن "إن فَعَلْتَها أجُرتَ" مرموزًا، ومَن لا يعرف القبيح لا يعرف الحسن، تناظرتُ مع إبليس وفِرْعَوْن في الفُتُوَّةِ فقال إبليس "إن سجدتُ، سَقَطَ عَنِى اسم الفتوَّة" وقال فرعون "إن آمنتُ بِرسولِهِ، سقطتُ من منزلة الفتَّوةْ". وقُلْتُ أَنا "إنْ رجعتُ عن دعواي وقولي، سقطتُ مِن بِساطِ الفتَّوةِ" وقال إبليس "أنا خير مِنْهُ" حيْنَ لم يُراء غَيره غَيْراً، وقال فرعون "ما عَلِمْتُ لَكُمْ مِن إِلَهٍ غيري" حيْنَ لم يَعْرِف في قَوْمِهِ من يميز بين الحقّ والباطل، وقُلْتُ أنا "إن لم تعرفوُهُ فاعرفوا آثارَهُ، وأنا ذلك الأثر وأَنا الحقّ، لأَني ما زِلتُ أَبَداً بالحِق حَقًّا! فصاحبي وأُستَاذي إبليس وفرعون، وإبليس هُددَ بالنارِ، وما رَجَعَ عَن دعواه، وفرعون أُغْرِقَ في اليم، وما رجع عن دعواه، ولم يقر بالواسِطَةِ البتّة، وإن قُتِلْتُ أو صُلِبْتُ أو قُطِعَتْ يداي ورجلاي ما رجعتُ عن دعواي". أُشتق اسم "إبليس" مِن اسمِهِ، فغير "عَزَازِيل" العين لِعَلْقِ هِمّتِهِ، والزّاي لازدياد الزيادَةِ في زيادتِهِ، والأَلِف زادَهُ في أُلْفَتِهِ، والزّاي الثانية لِزُهْدِهِ في رُتْبَتِهِ، والياء حيْنَ يأوي إلى سَهِيقتِهِ، واللاّم لمجادَلَتِهِ في بَلِيَّتِهِ، قال لَهُ "لا تسجد؟ يا أيُّها المهين!" قال "مُحِبّ، والمحِبُّ مَهِينُ، إنَّك تقول "مَهين"، وأنا قرأتُ في كتابٍ مُبين، ما يجر عليَّ يا ذا القوَّةِ المتين، كَيْفَ أذل لَهُ وقد خَلَقْتَنِي مِن نارٍ وخَلَقْتَهُ مِن طينٍ، وهُما ضِدَّان لا يتوافقان، وإنّي في الخدمَةِ أَقْدَم، وفى الفَضْلِ أَعظَم، وفى العِلْم أَعْلَم، وفى العمر أَتَمّ". قال لَهُ الحقُّ، سُبحَانهُ "الاختيار لِي، لا لَكَ" قال "الاختياراتُ كُلُّها واختياري لَكَ، قد اختَرْتَ لى يا بديع، وانْ مَنَعْتَني عن سجودِهِ فأَنْتَ المنيع، وإن أخطأتُ في المقال فلا تهجرني فأَنْتَ السميع، وإن أَردّتَ أن اسجدَ لَهُ فأنا المطيع، لا أَعْرِفُ في العارفين أَعْرف بك مِنيّ (خفيف):

لا تَلُمني فاللومُ مِنّى بَعيد	وأَجِرْ سَيِدّي فإني وَحِيدُ
إنَّ في الوَعْد وَعْدك الحقّ حَقًّا	إنَّ في البدْو بدْو أَمري شَدِيدُ
من أَرادَ الكَتابَ هذا خطابي	فاقرؤوا واعلموا بأني شَهِيدُ.

يا أخي، سُمِيَ عزازيل لأنه وكان مَعْزُولاً في ولايتِهِ، ما رَجَعَ مِن بدَايِتِهِ إلى نِهَايتِهِ، لأنَّهُ ما خرج مِن نِهايتِه، خُرُوجُهُ مَعْكُوسُ في استقْرارِ تأريسهِ مُشْتَعَلُ بِنَارِ تَعْرِيسِهِ ونُورِ تَرْويسهِ، مَراضُهُ محيلٌ مُمَصْصَ، مُغَابَصُهُ فَعِيل رميص، شَرَاهِمُهُ برهميَّة، ضَوَارِيهُ مُخيليَّة، عماياه فطهميَّة، يا أخي! لو فَهِمْتَ لترصَّمْت الرصم رصمًا، وتَوَهَّمتَ الوَهمَ وَهماً، ورجَعتَ غَمًّا، وفَنْيتَ همًّا، فُصَحَاءُ القومِ عن بَابِهِ خَرَسوا، والعُرَفاء عجزوا عن ما درسوا، هو الذي كان أعلْمَهم بالسجود، وأَقْربهم مِن الموجود، وأَبْذَلَهم للمَجهود، وأَوفْاهم بالعهود، وأَدناهم مِنْ المعْبود، سجدوا لآِدَمَ على المساعَدة، وإبليس جَحَدَ السجود لِمُدَّتِهِ الطويلة على المشَاهدَةِ" [350].

لقد اتّفق كلّ منها– الحلاّج وعين القضاة –على القول بأنّ محمّدًا وإبليس صفتان من صفات الله: محمّد صفة الرّحمة لأنّه صفة النّور والهداية وإبليس صفة الضّلالة لأنّه صفة الظّلمة والكفر والخذلان.

لقد اتّفق الحلاّج وعين القضاة على القول بأنّ الشيطان في الحقيقة عاشق الألوهيّة الصّادق وخادم الله الأمين، أمّا ما أخبر به الوحي عن إبليس أنّه ملاك متمرّدٌ وعاصٍ....، فما ذلك في نظرهما إلاّ تعبير مجازيّ. ولا بدّ هنا أن نتساءل، فنقول: أيليق بالله أن يوحي لنا معلومات خاطئة ويُصوّر الباطل حقّا؟إذا ما كان إبليس حبيب الله وخليله فكيف يُصوّره للمتقبّلين عمومًا على أنّه عدُوّه اللّدود؟

الحقيقة إنّ اعتبار الشرّ في إبليس أمرٌ مجازيّ أدّى بعين القضاة وغيره إلى القول بأنّ الشرّ في الإنسان، هو أيضًا أمرٌ اعتباريّ ومجازيّ، لأنّ كلّ ما يرتكبه البشر من شرور، من صنع الله إذ لا فاعل في الحقيقة إلاّ الله. وبهذا الاعتبار قسّم الأفعال إلى قسمين، إذ قال: "كانت أفعال الخلق على قسمين: قسم بسبب القربة من الله، وقسم بسبب البعد.... إنّ الله خالقنا وخالق أفعالنا –والله خلقكم وما تعملون [351] –لذلك نرى الله يضع في طريق عباده ما يشاء، ويقول: "هل من خالق غير الله [352]"، ثمّ يُضيف عين القضاة: "عزيزي كلّ ما رأيت عملا يُضاف إلى غير الله، احسب هذه الإضافة أمرًا مجازيّا لا حقيقيّا، ولا تعدّ الفاعل الحقيقيّ إلاّ الله.... لا ننظر هداية محمّد للنّاس إلاّ أمرًا مجازيّا، وكذلك قلْ في إضْلال إبليس. الحقيقة هي أن تعلم "أنّ الله يُضلّ من يشاء ويهدي من يشاء" [353] " [354]".

وهنا لابدّ لنا من التّساؤل: إذا ما كان الله يخلق فينا الخير والشرّ فما الحكمة إذن من بعث الرّسل ونصب الشّرائع؟ وما هي حقيقة حريّة الإنسان، وبالتّالي مسؤوليته، إذا ما كان الله وحده هو المسؤول عن كلّ ما يرتكبه الإنسان من المظالم ضدّ نفسه وضدّ غيره، عصيانًا وكفرًا، فما هي إذن قيمة شهادة ضمائرنا بأنّنا مسؤولين حقّا عن كلّ ما نقوم به من الخير والشرّ؟ وإذا ما كان الشرّ والكفر من عمل الله فما غاية الله من خلق الشرّ والكفر؟ وكيف يمكن أن يُريد الخالق الكامل الشرّ لمخلوقاته وأحبّائه؟ ولا يكتفي عين القضاة بأن يعزو الإضلال والكفر إلى الله بواسطة إبليس، بل نراه يُقدّم لقرّائه نظريّة ميتافيزيقيّة في معنى الشرّ والظّلام وقيمتهما الوجوديّة وأنّ وجودهما ملازم لوجود الخير والنّور، فيقول: "عزيزي، الحكمة هي أنّ كلّ ما وُجد ويوجدُ وسيوجد لا يليق ولن يليق أن يكون على خلاف ما هو عليه: لا يليق مطلقًا أن يكون البياض بلا سواد، وكذلك لا يليق أن تكون السّماء بدون الأرض، ولا يتصوّر أن يكون جوهرٌ بلا عرض وكذلك لا يليق أن يكون محمّد بلا إبليس، إنّ الطّاعة لا توجد بدون المعصية، والكفر بدون الإيمان، وكذلك قل في جملة الأضداد. وهذا هو معنى قول القائل: وبضدّها تتبيّن الأشياء" [355].

3- مسألة اتّحاد المخلوق بالخالق أو مسألة الحلول:

نذكر أوّلا العبارة التي أربكت أفق انتظار الفقهاء في هذه المسألة، ونتبعها بردّ عين القضاة الذي كتبه دفاعًا عن نفسه، ثمّ نعرضُ بعض الإيضاحات التي ذكرها الشّهيد الهمذاني في بقيّة كتبه، ونختمُ كلّ ذلك ببعض التعليقات على موقف عين القضاة من مسألة الحلول.

إنّ من بين ما أنكره الفقهاء على الهمذاني، قوله: "إنّ الله يُنبوع الوجود ومصدر الوجود، وإنّه هو الكلّ، وإنّه هو الوجود الحقيقيّ، وإنّ ما سواه من حيث ذاته باطلٌ وهالكٌ وفانٍ ومعدوم، وإنّما كان موجودًا من حيث أنّ القدرة الأزليّة تقوّمُ وجودهُ" [356].

فأجاب إنّ: "قولنا مصدر الوجود وينبوع الوجود، كقولنا خالق كلّ شيء، فمن أوّله على غير ذلك فهو مخطئٌ.... ولست أنكر قولنا مصدر الوجود وينبوع الوجود، كلمات محتملة لمعانٍ بعضها خطأ وبعضها صوابٌ.... وكيف وفي رسالتي (زبدة الحقائق) ما لو تأمّله المنصفُ علِمَ أنّ الخصم متعنّتٌ إذ الخصم إن كان يفهم من قولنا مصدر الوجود وينبوع الوجود تعريضًا بقدم العالم، فقد ذكرتُ في تلك الرّسالة قريبًا من عشرة أوراق في حدوث العالم [357]، وأقمتُ على ذلك البرهان القاطع، وإن كان يُفهمُ تعريضًا بنفي علمه بالجزئيات [358] فقد برهنتُ على ذلك بحيث لا يشكّ فيه عاقلٌ" [359].

إنّ خطاب عين القضاة هذا ليحيلنا مباشرة إلى التمييز بين مفهومين أساسيين درسهما ياوس هما: قصديّة الفعل وقصديّة التبليغ [360] حيث تتدخل عوامل عديدة في سيرورة الإبلاغ منها الشرط الزماني والمكاني، ومنها مؤهلات المتقبّل وطبيعة تكوينه وقدراته العلمية والأدبية، بالإضافة إلى "أن الكتابة الإبداعية لا تعني أن لنا دوماً أفكاراً واضحة ومحددة قبل ممارسة الكتابة، فتجربة الكتابة

الإبداعية عند معظم منظري النظريّة ما هي إلاّ مغامرة بحث واكتشاف أو بحث عن الذات، ولذلك فليس من الضروريّ أن تكون عملية التبليغ مرهونة بمعرفة المرسل مرادها بدقة"[361].

وهذا ما نبرّر به الارباك الذي حصل لمتقبّلي نصّ الهمذاني والذي تمحّض سريعًا إلى إقصاءٍ فتكفير نشأت جرّاءه غربة وجدانيّة رافقت الهمذاني حتى مصرعه. ولقد كان الهمذاني –رغم وحدته وشعوره بالاقصاء والغبن –على وعي شديد بقصور متقبليه عن فهم معانيه فأفرد الرّسالتين المذكورتين آنفا لإيضاح مقاصده وتوجيه مدلولات ألفاظه بما من شأنه أن يخفف من حدّة التصادم بين القارئ والمقروء.

غير أننا نعتبر صنيعه هذا كان فاقدا للجدوى ومتأخّرا، إذ أن عملية القراءة والتبليغ تمّت وانتهت. ولأنّ الكاتب متى قال بعد أن صارت كتابته ملكا لقرائها: أردت هذا وقصدي هذا. فقد شوّش لا الفهم فحسب بل عمليات القراءة برمّتها. وبهذا الاستتباع صار تدخله تدخلا عبثيا.

وإذا كانت القراءة كمصطلح نقدي وإجرائي مفتاحاً للغة الفكرية والمفهومية والمعرفية الحالية فإن العلاقة التحليلية بين القارئ والمقروء تتعقد وتتداخل إحالاتها ومرجعياتها. وتعني عملية القراءة ها هنا: فك غموض المكتوب أو المنسوخ أو المقروء لغويّا وجماليّا وفكريّا بوصف النصّ مساراً تناصياً واجتماعياً يجمع داخله سياقات إنتاج خارجية أدبية ثقافية وأيديولوجية في ترابطها وتأثيراتها في ظروف التقبّل والقراءة بحيث يتواشج النص باعتباره موضوع القراءة ويتفاعل ويتناص مع نصوص القراءة القبلية كبنيات خطابية ولغوية وجمالية [362].

أمّا قول الهمذاني: "الحقّ أنّ الله هو الكثير والكلّ، وأنّ ما سواه هو الواحد والجزء" [363]. فأجاب شارحًا: "إنّ كلّ الموجودات بالنسبة إلى عظمة ذاته كالجزء بالنسبة إلى كلّ الموجودات قطرة من بحر قدرته.... وليس المراد أنّ الله أكبر من العالم بكثرة الأجزاء، بل بعظمة ذاته، والمقصود منه الردّ على الفلاسفة، حيث قالوا: إنّ الله لم يخلق إلاّ شيئًا واحدًا" [364].

وقوله: "أشرقت سلطنة الجلالة الأزليّة فبقي القلم وفني الكاتب" [365]. فأجاب مستدلاّ بقول الخلدي في التصوّف: "التصوّف حال تظهر فيها عين الرّبوبيّة وتضمحلّ فيها عين العبوديّة، وهذا هو مرادي، حيث أقول "فتلاشى العلم والعقل والقلب، وبقي الكاتب بلا هو... وقال أبو الحسن الاسراري: التصوّف هو السّهو عنّي وتيقّضي بربّي" [366].

أمّا قوله "طار الطّائر إلى عشّه" [367]، فأجاب على هذه العبارة مستشهدًا بأربعة أقوال هيّ، قول أبي الخرّاز: "إنّ الله جذب أرواح أوليائه إليه، ولذّذها بذكره" [368]. ثمّ قول ذي النّون المصريّ: إنّ لله عبادًا ينظرون بأعين القلوب إلى محجوب الغيوب، فتسيح أرواحهم في ملكوت السّماء، ثمّ تعود إليهم بأطيب جنى من ثمار السّرور.... ومن ذلك أنّه تواجد رجلٌ في مجلس يحيى بن معاذ، فقيل له "ما هذا؟ فقال: غابت صفات الانسانيّة وظهرت أحكام الربّانيّة.... وقال سليمان بن عبد الله: كلّ نفس يكون فيه ذكر الله، فهو متّصلٌ بالعرش [369]. وقوله: "لو ظهر ممّا جرى بينهما ذرّة لتلاشي العرش والكرسيّ" [370].

فأجاب أنّه "متى خرجت أنوار العقول والفهوم، تلاشت أنوار الكواكب والقمر في نور الشمس. ومنها يتحقّق أنّ المتصوّفة لا يعنون بالتّلاشي عدم الشيء في ذاته، بل اختفاؤه بالنسبة إلى مدركه.... واحتراق العرش كتلاشيه، ومن غاب عن نفسه فقد اتّصل بربّه واحترق في حقّه كلّ ما سواه، كما حُكيَ عن أبي سعيد الخرّاز في حكاية أنّه قال: تهت في البادية فهتف بي هاتف، وقال:

فلو كنت من أهل الوجود حقيقةً ... لغبت عن الأكوان والعرش والكرسيّ [371]

إنّ هذه المراوحة بين وحدة الوجود والحلول كثيرًا ما تبدو لنا كقرّاء غائمةً ومتداخلة لأنّ أهل التصوّف كانوا على حيطة كبيرة في التعبير عنها، ومتى عبّروا ثنّوا عليها بشروح يُوجّهون بها فهم المتقبّلين، وكثيرًا ما كان ذلك يتمّ بصيغة تبريئيّة، وهذا ما نراه بيّنًا، وبجلاء، مع عين القضاة. وإنّنا نجد ابن عربي –من بعده –مُفيضًا في المسألة حين اعتبر أنّ عقيدة الحلول تلتقي مع عقيدة وحدة الوجود في أن الاثنتين تقولان بالمحايثة، محايثة الألوهة للعالم؛ وتفترقان من حيث إن الحلول يقول بالمحايثة المطلقة على حين أن وحدة الوجود تقول بالمحايثة النسبية. فالحق ليس مبايناً للخلق مباينة مطلقة، لأنه لو كان كذلك لكان الخلق موجوداً بذاته، ولم يكن حادثاً، وكان حداً للألوهة. ويؤدي بنا إلى نتيجة مشابهة ألا وهي القول بأن الحق محايث للخلق محايثة مطلقة بلا مباينة، فيكون الله تعالى، في هذه الحالة، محدوداً بحدود العالم، متناهياً كتناهي العالم، نسبياً كنسبيَّته. إذن

لابد من الاعتراف بكلتا صفتي التنزيه والتشبيه، أو المباينة والمحايثة، أو المفارقة transcendance والكمون immanence.

وقد جمع ابن عربي بين التنزيه والتشبيه في قوله: "... وبالجملة فالقلوب به هائمة والعقول فيه حائرة، يريد العارفون أن يفصلوه تعالى بالكلِّية عن العالم من شدة التنزيه فلا يقدرون، ويريدون أن يجعلوه عين العالم من شدة القرب فلا يتحقق لهم؛ فهم على الدوام متحيِّرون: فتارة يقولون "هو"، وتارة يقولون "ما هو"، وتارة يقولون "هو ما هو"، وبذلك ظهرت عظمته تعالى" [372]. ويقول أيضاً: "التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد والتقييد. فالمنزِّه إما جاهل أو صاحب سوء أدب... وكذلك من شبَّهه وما نزَّهه فقد قيَّده وحدَّده وما عرفه. ومن جمع معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوضعين على الإجمال– لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور– فقد عرفه مجملاً لا على التفصيل كما عرف نفسه مجملاً لا على التفصيل" [373].

وغير بعيد عن هذا السّياق، يردّ عين القضاة على "علماء الظّاهر" منتقدًا تقبّلهم السطحيّ لألفاظ رسالة زبدة الحقائق، وتوهّمهم أنّ طلب موسي –عليه السّلام –من ربّه رؤيته هو دعوى للرّؤية الحقيقيّة، فأجاب بأنّه: "ليس المراد بالرّؤية ما طلب موسى من ربّه، بل شيء آخر ظاهر الحقيقة عند أهلها" [374]. بل إنّ عين القضاة ليذهب أبعد من هذا في النقد، إذ يقول: "ثمّ إنّ علماء الظّاهر لم يراجعوا ما جاء في زبدة الحقائق في هذا الموضوع وإلاّ لما "غفلوا عن النصّ الصّريح الذي لا يقبل التأويل: إنّ الله لا يتصوّر أن يراه أحدٌ في الدنيا، لا وليّ ولا نبيّ غير محمّد– صلّى الله عليه وسلّم –" [375].

ويضيف: "وممّا أنكروه عليّ في تلك الرّسالة (زبدة الحقائق)، أنّ الله منزّهٌ عن أن يدركه الأنبياء، فضلا عن غيرهم، والإدراك أن يحيط المدرِك بكمال المُدرَك، وهذا لا يتصوّر إلاّ لله، فإذًا لا يعرف الله غير الله كما قال الجُنيد" [376]. فأجاب: "إنّما أشكل قولي على من أشكل من حيث ظنّ أنّ العلم بوجود الله وبوجود صفاته من العلم والقدرة والحيوة.... هو معرفة الله وإدراك حقيقته وليس كذلك.... فالصّوفيّة يفرّقون فرقًا عظيمًا بين العلم بالله وبين معرفة الله، والعلم بوجود القديم قريب، وإليه يُشير قوله تعالى: "أفي ذلك شكّ؟" فأمّا إدراك حقيقة الذّات والمعرفة الحقيقيّة فليس ذلك إلاّ الله.... والعارفون لا ينظرون إلى الله من الأشياء، بل ينظرون في الله إلى الأشياء كما قال أبو

بكر: ما نظرتُ في شيءٍ إلاّ رأيتُ الله قبله. وليست هذه الرّؤية من الرؤية الحاصلة في الآخرة في شيءٍ بل الرّؤية لفظٌ مشترك يطلقها الفقهاء والصّوفيّة لمعانٍ كثيرةٍ" [377] .

لنر الآن رأي عين القضاة في مسألة اتّحاد المخلوق بالخالق أو حلول الخالق في المخلوق كما جاء في التمهيدات.

إنّ العشق في نظره هو أساس علاقة الخالق بالمخلوق، وأقرّ بأسبقيّة حبّ الله له، فطار قلبه دهشة وفرحًا وعرفانًا بالجميل. وهنا نتساءل، إلى أي حدّ يتوافق الحب الإلهي عند عين القضاة مع نظيريْه: الحلاّج والسهروردي؟ وكيف استطاعا أن ينالا لقب "شهيد العشق الإلهي "؟

لقد ارتبط الحبّ بالتصوف ارتباطًا وثيقًا، هذا الارتباط أنشأه تقبّل راسخ قسّم الدين إلى حقيقة وشريعة، أو باطن وظاهر، فالحقيقة والباطن في مصطلحهم هو التصوف، والشريعة والظاهر هي العبادات الظاهرة، ولما كانت المحبة من أعمال الباطن، كان من الطبيعي أن تدخل ضمن دائرة التصوف، أكد هذا الارتباط حرص المتصوفة على الاشتهار بلقب أهل المحبة والنسبة إليها، فكيف استأثر التصوف بمقام المحبة، بل بمقامات القلوب؟.

وأورد القشيريّ للحلاّج قوله: "حقيقة المحبّة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك" [378] . فالمُحِبُّ في نظر الحلاّج مستَبَدٌّ بحبّه فيبوح بما يجبُ أن يبقى مكتومًا، حينها يكون مردّ بوْحه هو فرط الانجذاب، وفي هذا السياق قال(من البسيط):

من أطلعوه على سرّ فنمّ به
فذاك مثليَ بين النّاس قد طاشا [379]

وكان من نتيجة إفلاته من قيود العقل والمنطق، أن شطح به الحبّ، وله في هذا المعنى قوله (من المنسرح):

أنا الذي نفسه تشوّقه
لحتفه عنوةً وقد علقت

.... باحت بما في الضّمير يكتمه
دموع بثّ بِسرّه نطقت [380]

وإنّنا نرى عين القضاة هيمانًا بالأحاديث النّبويّة التي كان تدبّرها قراءةً وتأويلا علّةَ تجربة وجدانيّة رهيبة تغنّى بها، قال –مستلهما حديث الرّسول –: "قلب المؤمن بيت الله وسكن الله وعرش الله، ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن، لا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنّوافل حتّى أحبّه، فمتى أحببته كنت له سمعًا وبصرًا ولسانًا، فبي يسمع وبي يُبصرُ وبي ينطق، أنا جليس من ذكرني..". وهو ما يحيل على صلات القربة التي متى استوثقت عراها بين المحبّ والمحبوب بلغا درجة عالية، فصار المخلوق/المريد/المحبّ الخالص فانيا عن نفسه في محبوبه.

وإذا تأمّلنا شرحه لمعنى اتّحاد الخالق بالمخلوق أو فناء المخلوق في الخالق، وتلاشيه واستغراقه ومحوه ما شابهها من هذه العبارات، كما جاء في كتاب التمهيدات، تبيّنّا– بغير عناءٍ –أنّ المقصود بهذه الألفاظ الفناء الوجوديّ واضمحلال انسانيّة العارف اضمحلالاً جوهريّا، بل سمتُهُ من الحلول نوع من استيلاء الألوهيّة على الانسانيّة حتّى كأنّ الطّبيعة البشريّة تفقد القدرة على التصرّف بذاتها، بل تُصبحُ أداة تستعملها الألوهيّة وتتصرّف بها كما تشاء، ولقد عبّر الحلاّج عن المقصود باستيلاء اللاّهوت على النّاسوت خير تعبيرٍ، حيث قال (من السّريع):

سبحان من أظهر ناسوته   سرّ سنا لاهوته الثّاقب

ثمّ بدا في خلقه ظاهرًا   في صورة الآكل والشّارب

حتّى لقد عاينه خلقه   كلحظة الحاجب بالحاجب [381]

لقد شغل الحب –بما هو محور التجربة الصّوفيّة –حيّزًا مديدًا من الإرث الشعري الصّوفي، وإذا ما استعرضنا ما أورده الحلّاج، وعين القضاة والسهروردي وأمثالهم نجد أنّ أكثر أشعارهم تدور في فلك الحب ولوازمه؛ من شرح الأشواق، وشكوى البعد والهجر، ولوعة الحنين، إلى متعة النجوى وجلال المشاهدة، ولذة القرب والوصال.

والواقع أنّهم– ثلاثتهم– قد عبّروا عن حبّهم بما هو حبّ أدناه التضحية والإيثار، وأبسط مبادئه إغفال النفس والخضوع بلا تحفّظ لإرادة المحبوب، وقد تضمّنت أشعارهم شذرات تُبينُ عن غربة النفس وشوقها إلى باريها، فها هو الحلاّج يقول (من المتقارب):

يا من به كلفت نفسي، فقد تلِفت   وجْدًا فصرتُ رهينًا تحت أهوائي

أبكي على شجني من فرقة

[382]

وطني طوعًا ويُسعدني بالنّوح أعدائي [382]

أمّا عين القضاة فيستعير عبارات من أقوال الحلاّج تُبينُ للمتقبّل كيفيّة فناء السّالك عن رؤية نفسه وكيفيّة بقائه بالحقّ، قال: "إذا أراد الله أن يوالي عبدًا من عباده فتح عليه باب القرب، ثمّ أجلسه على كرسيّ التوحيد، ثمّ رفع عنه الحجُب، فيراه بالمشاهدة، ثمّ أدخله دار الفردانيّة، ثمّ كشف عنه رداء الكبرياء والجمال، فإذا وقع بصره على الجمال، بقي بلا هو، فحينئذٍ صار العبد فانيًا بالحقّ، فوقع في حفظه سبحانه وتعالى وبرئ من دعاوى نفسه" [383].

والواقع أنّ كلّ ما نقل عين القضاة من الأحاديث النبويّة، وكلّ ما ذكر من أقوال لمتصوّفة سبقوه، لا تعني شيئًا آخر إلاّ القول بأنّ الله حلّ في قلب المؤمن واتّخذه سكنًا.

ولئن وظّف عين القضاة كلمة الحلول في كتاب التمهيدات مرارًا، فإنّ مدلولها اتّصل دومًا بمعنى استيلاء اللاّهوت على ناسوت العارف.

ومن أقواله في الحلول: "إذا ما خالجت جذبة من جذبات الحقّ قلب السّاحر كانت سحرًا. وكأنّ هذه الجذبة يدٌ تدكّ أركان الإنسان دكّا [384].... عندها تتجلّى حقيقة "رأى قلبي ربّي" ويتحقّق العارف من القول المأثور "كونوا ربّانيين".... الويل لي، فالحلول قد أسفر هنا عن وجهه، عزيزي إذا أردت أن تحظى بالسّعادة الأبديّة، صاحِبْ حلوليّا ساعةً من الزّمن أي صاحب صوفيّا لتعلم من هو الحلوليّ. لربّما قصد هذا المعنى حينما قال ذاك الشيخ: الصّوفي هو الله... كلّ ما كان لله فهو للحلوليّ الموحّد، وكلّ ما تسمعه منه في هذا المقام فإنّك تسمعه من الله، الويل لي، كلّ من أراد أن يسمع الأسرار الإلهيّة بدون واسطة، قل له: ليسمعها من عين القضاة، هذا هو معنى "أنّ الحقّ لينطق على لسان عمر... هنا أسفر الحلول عن وجهه، هنا انجلى سرّ "تخلّقوا بأخلاق الله" [385].

لقد فهم قرّاء كثر الحلول بما هو تعارض كفريّ صريح لتعاليم الإسلام، غير أنّ من خبِر هذه التجربة من أهل التصوّف، ولا سيما الحلاّج وعين القضاة والسهروردي، وجدوا أنّ الحلول ما هو إلاّ حلول الله في قلب الإنسان حتّى يصيرا روحان في جسد إنسانيّ واحد، لا حلول من يزعم بأنّ الطّبيعة كلّها مظهر شخصيّ للألوهيّة. ويعتقد الحلاّج وعين القضاة وكثيرون من المتصوّفة بأنّ هناك تعارضًا أساسيّا بين نظر الشّريعة ونظر الحقيقة، فالحلول هو الذي يُعبّر عن حقيقة

علاقتنا بالله، غير أنّ الشّريعة تُحرّم إفشاء هذا السرّ العجيب، وتبيحُ سفك دم من يجرؤ على هتك سرّ الرّبوبيّة.

"آه من ذلك اليوم، يوم علّق على الصّليب"[386]

بداهة أنّ عين القضاة قد تمثّل تجربة أستاذه من قبله، الحلاّج، تلك التجربة الثّائرة بدءًا الدّمويّة مآلاً، فعلم خطورة إفشاء سرّ الرّبوبيّة والبوح به، لا بل التلميح بكنهه، غير أنّ تقبّله التجربة كان مناصرًا حقّ الشّريعة في إباحة الدّم، قال: "أواه، لا أستطيع كلامًا، أما رأيتَ بأنّ الشّريعة صارت رقيبًا على أولئك الذين يفوهون بكلمة عن الرّبوبيّة؟ كلّ من يفشي سرّ الرّبوبيّة سفكت الشّريعة دمه في الحال"[387].

وإنّنا بيسير الجهد نجد للحلاّج أبياتًا عديدةً في السرّ والإسرار والسَّتْر ومغبّة البوح به، من ذلك (من البسيط):

من سارروه فأبدى كلّ ما ستروا ... ولم يُراعِ كان غشّاشا

إذا النّفوس أذاعت سرّ ما علمت ... فكلّ ما حملت من عقلها حاشا

من لم يصن سرّ مولاه وسيّده ... لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا[388]

وذهب عين القضاة أبعد من الحلاّج حين تساءل، كيف يستطيع أن يخمد نار الحبّ الإلهيّ، تلك النّار الآكلة المتّقدة في قلبه؟ لقد ذاق طعم الألوهيّة إذ أصبح قلبه عرش الله، ونعُمَ بصحبة سلطان السّماوات والأرضين، إذ صار فؤاده سكنًا لربّ العالمين، فكيف يستطيع إخفاء هذا النبض العميق في سريرته؟ ويخلُصُ عين القضاة إلى نتيجة حتميّة، يقول: "سيفشي سرّ الرّبوبيّة إذ لا عمل له بعد اليوم إلاّ أن يبوح بهذا السرّ العظيم، وإنّه ليتنبّأ بسفك دمه فرحًا طرِبًا، وإنّه ليتشوّق إلى ذلك اليوم بصبرٍ نافذٍ". وكتب في أواخر حياته: "عزيزي إنّ التلفّظ بكلمة العسل غير رؤية العسل، والنّظر إلى العسل غير آكله.... حبّذا لو تصبح حلوليّا مثلنا ليكون نصيبك ما سيُنزلوه بنا عن قريب. أتظنّ بأنّ القتل في سبيل الله مصيبةٌ أو بلاء؟ كلاّ، إنّ القتل في عُرفنا بمثابة الرّوح،

ماذا تقول؟ ألا يحبّ الإنسان أن يُنعم عليه بالرّوح... آه من ذلك اليوم، يوم علّق على الصّليب حسين منصور الحلاّج أمير العشّاق وقدوة العارفين.

قال تعالى: إلى أن أجد الديّة. قلت: يا ربّ، وما ديّتك؟ قال: لقائي وجمالي ديّة المحبّين.... لقد أعطيناه (للحلاّج) مفتاح سرّ الأسرار فأفشا سرّنا فوضعنا في طريقه البلاء حتّى يحفظ سرّنا الآخرون. عزيزي ما هو سرّك؟ سرّك أن يقطع رأسك، عندها يصبح سرّك المولى. يا حسرتاه، ليس هذا السرّ في متناول كلّ إنسان، غدًا بعد أيّامٍ معدودات سترى يا عزيزي عين القضاة قد حظي بالتوفيق فيقدّم عنقه فداء هذا السرّ ليحظى بالإمارة" [389].

إنّ هذا الخطاب ما هو في صميمه إلاّ برهان عن التغيير الجذريّ الذي طرأ على أفق المتقبّلين لتجربة الحلاّج الصّوفيّة، فبعد أن أرهب مصرعُ الحلاّج –تقتيلا وتقطيعًا وتنكيلاً –أهل التصوّف ردحًا من الزّمن، ها هي تجربته تصير مُنيةَ عين القضاة وبُغيتهُ، ممّا يُبين عن أنّها نجحت في إرباك الأفق القديم وخلخلته لتنشأ معايير جديدة في فهم تجربة الموت لا بل تمنّيها.

وما الحبّ عندهما إلاّ تعبيرًا عن رغبة ذاتيّة داخليّة مُحرّكها استجابة لنداء خفيّ ينبعث من النفس الضمأى إلى بحر الألوهيّة العميق، بل إنّنا لنجد في منظومهما ومنثورهما ما لا يكتفي بتصوير الحبّ استجابةً إلى رغبةٍ أو ميلٍ منهم كأفرادٍ، بل هو مُعبّرٌ عن جذبٍ متبادل بين المحبّ والمحبوب، فليس الإنسان وحده هو الذي يبجث عن الله، بل إنّ الله ليتفضّلُ بجانب إيجابيّ أكثر من الإنسان، بل إنّه ليبدأ في صنع الودّ وتوطيد أواصر المحبّة.

وإنّه متى حاولنا تأطير الأفق الذهنيّ الذي صيغ فيه هذا الضرب من ضروب التقبّل وجدناه موصولاً بأواخر القرن الثاني للهجرة، ولعلّنا لا نجاوب الصّواب إذا رددناه إلى رابعة العدويّة التي أحبّت الله بالمعنى الحقيقيّ الكامل للحبّ، أحبّته لا خوفًا من ناره ولا طمعًا في جنّته. وقد رُوي عنها قولها الذّائع: "إنّي لا أعبده خوفاً من ناره، ولا طمعاً في جنته، بل أعبده حباً له". ولقد كان لهذا الحبّ غير الموصول بثوابٍ ولا بعقابٍ أثره البليغ في تجارب من عقبها من أهل التصوّف، إذ صار الحبّ مقامًا من مقامات السّلوك أو حالاً من أحواله، ليتطوّر لاحقًا ليصير تعبيرًا عشقيّا فلسفيّا مُؤدٍ إلى شهود الوحدة في الوجود شهودًا ذوقيّا [390].

وإنّ مذهب رابعة في الحبّ هو ذاته تقبّله الحلاّج تقبّلا جديدًا إذ أثراه بأفق ثقافي وصوفي جديد غنم الكثير من المؤثّرات والمذاهب والشّيوخ وخصائص الأمصار والبلدان، فلئن كانت المجاهدات والرّياضات إجمالا معروفة، شائعة عند صوفيّة القرن الثّالث فإنّ الحلاّج انفرد عنهم

جميعًا عندما اتّخذ الآلام والمعاناة شيئًا مقصودًا لذاته، وهي في رأينا نظرة لم يشاركه فيها أحد، ونستدلّ على هذا الاتّجاه عنده بقوله (من الوافر):

أريدك لا أريدك للثواب ولكنّي أريدك للعقاب

فكلّ مآربي قد نلتُ من سوى ملذوذ وجدي بالعذاب [391]

إنّ الحلاّج هنا ليعبّر عن أمرين: معنى الثواب والعقاب والمحبّة الإلهيّة، أمّا الأمر الأوّل فهو أنّه لا يقصد ثواب الآخرة وعقابها، بل إنّه يطلق كلمة الثواب على النعيم مطلقًا، وكلمة العذاب على العذاب مطلقًا، وهذا أفق قرائيّ جديد ومبتكر –وإنْ كان في ظاهره مألوفًا –ساهم في بعض جوانبه في تطوير مفهوم الحبّ الصّوفي.

وأمّا الأمر الثاني فهو أنّه لا يريد من حبّه إلاّ آلام الوجد لأنّه يجد فيها لذّة لا يجدها في ألوان النّعيم الأخرى، أي أنّ المعاناة في الحبّ عنده يجب أن توصل إلى العذاب، وهذا العذاب هو لذّة خالصة لا يعرفها، ولا يتذوّق حلاوتها إلاّ الخواصّ من المحبّين.

وحينئذٍ يكون الحلاّج –بهذين البعدين في التقبّل –قد مزج بين مذهبه الخاصّ في معنى الثّواب والعقاب، وبين مذهب الحبّ الإلهيّ كما كان شائعًا عند متصوّفة القرن الثّالث.

أما عنصر التوحيد عندهما فهو أنصع فكرة في المعرفة الصوفية وأرقى سلّم إلى مستوى الحب المطلق. فلم يكن التوحيد الصوفي دعوة فلسفية إنما كان نمطاً للحياة والمعرفة الصوفية تعكس العالم الأسمى. فالتجربة الصوفية تفوق غيرها من التجارب، لأنها تذيب الفواصل وتقود الإنسان إلى أسمى درجات الحب وهو الخير المطلق. فالحب حركة دافعة أخرجت الكون من العدم إلى الوجود وهو أيضا وسيلة كشف للمعرفة الإلهية. إنه منحة إلهية. وقد ابتدع الإنسان الحب لفرط إيمانه بالحياة، وبالحب –حصرا– اهتدى إلى الله لهذا يعد مذهب الصوفية مذهبا إنسانيا قائما على تغيير الحياة الفكرية بالتجربة الروحية وجعل القلب الإنساني عرشاً للرحمة والمحبة والتسامح.

وأما الفعل الدال على كون المريد محبوباً فهو أن يتولى الله تعالى أمره ظاهره وباطنه سره وجهره فيكون هو المشير عليه والمدبر لأمره والمزين لأخلاقه والمستعمل لجوارحه والمسدد لظاهره وباطنه وجاعل همومه هماً واحداً والمبغض للدنيا في قلبه والموحش له من غيره والمؤنس له بلذة

المناجاة في خلواته والكاشف له عن العجب بينه وبين معرفته. فهذا وأمثاله هو علامة حب الله للعبد.

وهكذا لا فرق بين الحبيب والمحبوب من حيث هو الموصوف بالروحانية والحبيب من حيث هو الإنسان الذي يبحث عن ذات الله في ذاته فلا نجد فرقا بينهما. وفي هذا السياق برر ابن عربي للحلاج والجنيد وذي النون المصري وغيرهم شطحاتهم بما هي تعبير عن حقيقة واحدة هي أن الإنسان يبحث في ذاته عن المطلق الذي هو نفسه الإنسان الكامل، سيد هذا الكون ومبدع ذاته عن طريق الخلافة في الأرض، فهو الأجمل في العالم والأكمل في الوجود... وابن عربي يطمئن الناس على أنّ لا حقيقة غير الحقيقة التي وصل إليها وذلك بالرّياضة والمجاهدة في المعرفة القلبيّة وعن طريق تجربة حدسيّة لا تأمليّة لأنّ التأمّل يبعد المريد عن حقيقة كونه يبحث عنها ويصل إليها أمّا المتأمّل فهو يقوم بتجربة ذهنيّة قد تصله إلى مبتغاه وقد لا توصله [392] لأن للذهن قواعد ثابتة والتجربة الصوفيّة لا يمكن أن تخضع لأيّة قواعد أو لأيّ إثبات فهي رهينة الصدفة إذ الله لا يكشف سرّه لجميع خلقه وإنما يكشف لأصحابه سرّ وجوده فيقدّم لهم إمكانية شهوده.

4- الموت في أفق
الحلاّج وعين القضاة

أ- العذاب، لذّة سبيله:

إنّ تدبّرنا هذا المبحث تتقاطع فيه مفاهيم ومعاني كنّا قد نظرنا فيها آنفًا، فالعذاب عند الحلاّج نتيجة موصولة بسببين أو لنقل بعلّتين هما: الحبّ وفضح السرّ، هذا السرّ الذي لا طاقة للصّوفي على كتمانه، وموصولٌ أيضًا بمآل هو الشّهادة. هذه اللّطيفة عبّر عنها الحلاّج في إحدى مناجياته، قال: "حبيبي سترتني حيث شئتَ، فوعزّتك لو عذّبوني بأنواع البلاء ما رأيته إلاّ من أحسن النّعم" [393]. ومن الخفيف نظم:

أنا في الوعد وعدك الحقِّ حقٌّ   أنا في البدوِ بدوُ أمري شديد

من أراد الكتاب هذا خطابي   فاقرؤوا واعلموا بأنّي شهيدُ [394]

أمّا عين القضاة فيقرّ أنّه أفنى السّنين أملا في ذلك، قال: "أنا الآن منذ سنين ليس لي شغلٌ إلاّ طلب الفناء في ذلك الشّيء، والله المستعان على إتمام ما ولّيت وجهي شطره. ولو عمّرت عمر نوح وأفنيته في هذا الطّلب لكان له بعدُ قليلا، ورحم الله أبا فراس حيث قال (من الطّويل):

تهون علينا في المعالي نفوسنا   ومَن خطب الحسناءَ لم يُغله المهرُ [395]

ما الموت عندهما إذن إلاّ حجاب عن أنوار المكاشفات والتجلّي، أهون سُبله قمع النفس بالموت عن هواها ومغادرة العالم الدنيويّ نحو العالم الأخرويّ. أمّا أشقّ سبله فهي محاولة اكتشاف العنصر الرّوحيّ الكامن بداخلهم، وذلك من أجل فهم أفضل لمعنى الحياة والموت، فيظهر لهما أن الحياة الحقيقية أنما تكون في الحضرة الإلهية، مستغرقة نفوسهم في الله ومع الله وبالله، وأنّ الموت الحقيقيّ ليس تغيّرا مفروضا على الذهن، ولا تشتتا يجرى على البدن، ولكنّه مفارقة النفس وانفصالها عن موطنها الإلهيّ.

لم يَهَب الحلاّج الموت، وظلّ متماسكًا وقويًا، وبدا كأنّه ينتظره، لا حبًّا بالموت، وإنّما ترسيخًا لدعوته الصوفيّة، ومبدئه القائم على التضحية والمحبّة. وما التضحية عنده إلاّ أساس المحبّة، لذلك وجب على المُحِبّ أن يضحي من أجله محبوبه. وكان قد استشرف موته صلبًا لَمّا قال: "وإن قُتلتُ أو صُلبتُ أو قُطّعت يداي ورجلاي ما رجعتُ عن دعواي" [396].

لم تكن تجربة الحلاّج جنيسة لغيرها من التجارب، فقد رام تقديم نفسه ضحيّة عن الآخرين ومن أجل خلاصهم، كما قال: "تُهدى الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي" [397]. وعلى الصليب أهدى مهجته ودمه، وعلى الصليب أيضًا طلب المغفرة لقاتليه، لمّا قال: "قد اجتمعوا لقتلي تعصّبًا لدينك، وتقرّبًا إليك، فاغفر لهم، فإنّك لو كشفتَ لهم ما كشفتَ لي لَما فعلوا ما فعلوا" [398]. فكان الحلاّج على قناعة ذاتيّة بأنّ صلبه وعذابه هما من مشيئة ربّه.

لقد قدّم الحلاّج بمصرعه صورة مذهلة من صور البطولة والفداء في تاريخ التصوّف الإسلاميّ، ونموذجًا حيّا من نماذج الثورة الرّوحيّة في الإسلام. ما فتئ يُبيّن بأقواله وأسلوب حياته ومحنته عن أنّه تعالى فتح قلوب الخلصاء من الأولياء وأذن لهم بالإشراف على درجات متعالية من القرب والإسرار، إذ جاد الحقّ على أهل صفوته والمتحقّقين بالتوجيه والانقطاع إليه بكشف ما كان مستترًا عنهم قبل ذلك من مراتب صفوته.

وبناء على ما أنف، فإنّ مصرع الحلاّج –في رأيي –ما كان نهايةً لمذهبه وقضاء على وجوده الذي افتتن به محبّوه وأتباعه، بل كان بداية حامية لتقبّل جديد زادها القمع والتقتيل والتحريق الذي مورس عليه جُذوة وإصرارًا على مزيد قراءته واكتشاف درجات جدّته وفرادته حتّى صار عند من تتلمذوا على مصنّفاته نموذجًا جديرًا بالاحتذاء، وهو ما كان في شأن عين القضاة كما سلف أن رأينا.

ب- الشريعة أداتهُ

اتّفق عين القضاة مع الحلاّج على القول بأنّه ينبغي على الشّريعة أن تسفك دم من يُبيح سرّ الرّبوبيّة، وهاهو الحلاّج يُبين فيما يلي عن ما بين الشّريعة والحقيقة من تعارض في مسالة الحلول "اعلم انّ المرء قائم على بساط الشّريعة ما لم يصل إلى مواقف التوحيد، فإذا وصل إليها سقطت من عينه الشّريعة واشتغل باللّوائح الطّالعة من معدن الصدق، فإذا ترادفت عليه اللّوائح وتتابعت عليه الطّوالع، صار التوحيد عنده زندقة والشّريعة عنده هوسًا، فبقي بلا عين ولا اثر، عن استعمل الشّريعة استعملها رسمًا، وإن نطق بالتّوحيد نطق به غلبة وقهرًا" [399]. إنّ قوام الشّريعة التّوحيد، وأساس التوحيد الإقرار بأنّ لا الله متعالي على كافّة المخلوقات إذْ المسافة لا متناهية بين الخالق والمخلوق، بينما التجربة الحلوليّة التي عاناها الحلاّج وعين القضاة تقوم على محو الهوّة السّحيقة التي تفصل الخالق عن المخلوق، فالحلاّج كما عين القضاة يُؤكّدان للمتقبّل من خلال تجربتيْهما أنّ الألوهيّة حلّت في قلبيهما فأضحيا وإيّاها وجودًا واحدًا.

وقد صنّف عين القضاة المتقبّلين لرسالته "زبدة الحقائق" أربعة:

الأوّل: فريق صدّقوا بما جاءت به الرّسل، فآمنوا بالله وملائكته وكتبه واليوم الآخر، ولم يحتاجوا في هذا الإيمان إلى بحث نظريّ كما جرت به عادة العلماء النظّار. وهؤلاء لا يصلح لهم النّظر في هذا الكتاب أصلا إذ ليس يحتاج منهم أحدٌ إلى شيء ممّا ذُكر فيه.

الثاني: فريقٌ من علماء الظّاهر سلكوا مسلكًا في البحث غير مرضيّ عند المحقّقين، قلّدوا جماعة من أرباب المذاهب في مذاهبهم وفي دلائلهم جميعًا. وهؤلاء أحسن حالاً من القسم الأوّل، وليس لهم حاجة إلى النّظر في هذا الكتاب، وربّما لا ينتفعون به إن نظروا فيه أيضًا.

الثّالث: فريق من العلماء النظّار الذين يزعمون انّهم لا يقلّدون في عقائدهم احدًا من الخلق، وإنّما يسلكون فيها طريق البحث العقليّ والنّظر البرهانيّ وطريق هؤلاء في طلب العلم أحمدُ الطّرق،

إلاّ لأنّهم إذا قطعوا منازل العلم ظنّوا أنّهم وصلوا على الكمال الكليّ فيما هم بصدده، وغرور هؤلاء عظيمٌ.... وهؤلاء أيضًا لا ينتفعون بمطالعة هذا الكتاب.

الرّابع: شرذمة قليلة يسلكون طريق العلم النظريّ، فإذا فرغوا من قطع عقباته ومنازله، لم يشف ذلك غليل طلبهم شفاءًا كليّا. ومن حصل له علم ضروريّ يقينيّ بوجود الباري- تعالى وتقدّس- وبوجود صفاته فسكنت بذلك فورة طلبه، فليس هو من القوم المشار إليهم أصلا، فهؤلاء لا يزيدهم التبحّر في العلوم إلاّ جِدّا في الطّلب وتشوّقًا إلى مزيد الاستبصار، وتطلّعًا إلى ما وراء العلم والعقل من كشفٍ ذوقيّ يختصّ به خواصّ الحقّ، وهم الذين ينتفعون بهذا الكتاب ومطالعته حقّ الانتفاع. ولم تصدق رغبتي في إملاء هذه الفصول إلاّ لأجلهم، مخافة أن أكون عُرضة لقول الشّاعر (من الطّويل):

فما خير من لا ينفع العيش أهله   وإن مات لم تجزع عليه أقاربه [400]

بيّنٌ إذن أنّ عين القضاة على وعي شديد بقدرة ما يكتبُ على إرباك قرّائه وهو إذ يصنّفهم يكشف مستويات أفهامهم وتقبّلهم ويسطّر الآفاق التي يتوفّرون عليها متى راموا فهم نصّه الصّوفي الذي حدّد له تأثران متضادّان فإمّا نفعٌ وإمّا "وبالٌ عليه وعليهم" [401]. ولعلّه وبغير كبير عناء تبدو لنا نظرة تحقيريّة لما سمّاهم بـ "علماء الظّاهر" ممّن عدّوا أنفسهم فُهّامًا للشّريعة وحُماة لها، وهذا ما يُحيلنا على تلك الضّغينة السّارية بين الطّريفين منذ بروز التّجارب الصّوفيّة الأولى.

بدا الحلاّج طيلة حياته متحوّطًا –في مستوى الأقوال من مسألة الشّريعة، حريصًا على بيان وجوب قراءتها ظاهرًا وباطنًا، لا بل إنّه أبان عن خطورة الالتباس بين الأمرين، ففي كتاب له لجندب بن زادان الواسطي، قال: ".... ستر الله عنك ظاهر الشّريعة، وكشف لك حقيقة الكفر. فإنّ ظاهر الشّريعة كفر خفيّ، وحقيقة الكفر عرفة جليّة [402]".

وتخلّصًا من عَنَتِ اتّباع المذاهب قال: "ما تمذهبت بمذهب أحد الأئمّة جملة، وإنّما اتّخذت من كلّ مذهب أصعبه وأشدّه، وأنا الآن على ذلك" [403]. تجنّبًا لانتقاد التسميات المميّزة بين المذاهب الدّينيّة الفقهيّة. فهو لا يريد التقيّد بأفق مذهبيّ واحد، بل أن يأخذ من الإسلام برمّته.

وهذا الاتّجاه الفريد الذي لا نراه على الإطلاق عند أحد من مفكّري التصوّف، سوف يصبح لاحقًا نقطة تحوّل خطيرة في حياة الحلاّج الرّوحيّة، وبخاصّة ما تعلّق بالأديان السّماويّة كلّها:

اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام. فسوف تصبح هذه الأديان، بل والدّيانات الأخرى تؤدّي وظيفة واحدة في نظره ولا فروق حقيقيّة بينها. وهذا ما جعله ينظر على أشكال الشّعائر وضروبها على أنّها ليست إلاّ وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهيّة التي تنطوي عليها والعودة إلى الأساس الأوّل أو مصدر الأفكار العليا ومصدر كلّ فهم أي "الصيهور".

الفصل الرّابع
سبل المعرفة في آفاقهم الصّوفيّة

كان مصطلح العارف رائجاً خلال القرن الثالث هجري، فقد كان البسطامي يستعمل مصطلح العارف مكان الصوفي. فقد قال: "كمال العارف هو أن يتبرأ من المال والمنال، وإذا أردت أن تفدّيه بكلّ ما في هذه الدنيا والآخرة من أجل أن تكسب صداقته، كان هذا الأمر أقل ما يمكن أن تفعله تجاهه [404]. وقال أيضا: العارف لا يرى إلا المعروف، والعالم لا يجلس إلا مع العالم، فيقول العالم ماذا أفعل، ويقول العارف ماذا يفعل [405].

ويسعى العارف من خلال الكشف والشهود والإشراق للوصول إلى الحقائق والتمكّن من العلوم الظاهرة والباطنة، لذلك هو يقول إن الذي يدركه العالم، الحكيم، والفيلسوف، بالعقل والمنطق والاستدلال يراه العارف من خلال الإشراق.

يتشعب الحديث عن المعرفة الصوفية من حيث مصدرها وموضوعاتها ووسائلها وغايتها، ذلك أن كل صوفي يتحدث عنها من واقع تجربته الخاصة، وكثيرًا ما تختلف تجارب الصوفية وتتباين؛ لأنها مواقف ذاتية بحتة ليس لها قانون ولا ضابط إلا الذوق والوجدان الذاتي.

إن المعرفة الحسية والعقلية عند الصوفية- بالرّغم اعتراض البعض عليها- هي العلم بمعناه القائم على العقل والنقل أو التبادل لعلوم الدراية والرواية، والعلم كما سنبين بهذا المعنى يمثل جزءًا لا غنى عنه في دراسة نظرية المعرفة عند أهل الصوفية والأساس الذي يؤدي إلى الشق الآخر من المعرفة المتعارف عليه، والقائم على الكشف والإلهام.

ولذلك نرى أن البداية الصحيحة لدراسة المعرفة عند الصوفية هي الفهم الواعي لتفرقتهم بين العلم والمعرفة، فهناك من الدراسات التي تناولت نظرية المعرفة عند الصوفية قدمتها بشكل يمكن

وصفه بالقصور؛ حيث انتهت إلى تقرير نتيجة أن الصوفية رفضوا العقل رفضًا تامًا، وأن معرفة الصوفي بالله، ليست وليدة العقل، بل وليدة قوة أخرى تعلو العقل والحس أيضًا، بل هي نور يقذف به الله في قلب من أحبه، إذ المحبة الإلهية وحدها- لا التعقل والنظر- في رأي الصوفية هي الطريق الوحيد الموصل إلى تلك المعرفة [406] .

ولعل هذا القول إذا صحَّ بالنسبة للمعرفة لدى بعض الصوفية الذين يتولاهم الله ابتداءً فيجذبهم إليه، ويفيض عليهم من أسراره؛ فإنه لا يصح بالنسبة للمعرفة لدى الكثرة الغالبة الذين يؤسسون طريقهم إلى الله تعالى على بذل المجهود أولاً ليتوصلوا من ذلك إلى عين الجود، فالواجب أن يكون التعويل في شرح رأي الصوفية في المعرفة على أحوال الكثرة منهم، لا تعميم حال القلة فيهم.

- فردانيّة المعرفة

إنّ ما بحثنا فيه آنفًا ليحيلنا على التّساؤل: إذا ما ورد الإنسان حياض المعرفة، هل يتأتّى له أن يعمل ما يُخالف الشّريعة؟ هل الباطن –وهو المعرفة التي وصل إليها– يُخالف الظّاهر؟ هل الحقيقة تخالف الشّريعة؟.

للإجابة على هذا كلّه نقول إنّ معظم الصّوفيّة قد بالغوا في تحذير مريديهم من الاعتقاد بأنّهم يستطيعون الوصول إلى الهداية و"عين القرب" دون بذل أنفسهم في طريق الجهد والمجاهدة. ومعظم أقوال الصّوفيّة الصّادقين تدور حول الاهتمام بالشّريعة والقيام بالواجبات الدّينيّة بما هي البابُ الموصلُ إلى علم الباطن.

والمعرفة اللاّزمة لذلك مراتبها ثلاثة: الشريعة (قوانين الإسلام)، الطريقة (السّلوك الباطني) وأخيرا الحقيقة (الوصول إلى الحق). يشمل العرفان في الأصل التزكية والاخلاص في كل المراتب من أجل التمكن من اكتشاف الحقيقة وفي البداية، يجب تطهير النفس من الصفات الدنيئة والمذمومة، ثم نفي العلائق والصفات الإنسانية وفي النهاية العروج واكتشاف تجليات الحقّ. وقد ترسّخ عند أهل التصوّف أنّ الشريعة هي خدمة الحق أمّا الحقيقة فهي شهود الحقّ. وأمّا معرفة النفس عندهم فمرتبة لا يتمّ كمالها إلاّ بمعرفة الله، وأوّل ما يلزم السّالك علم آفات النفس ومعرفتها ورياضتها وتهذيب أخلاقها.

أمّا القلب، فمثل الرّوح، هو محلّ الأوصاف الحميدة والأخلاق المحمودة. ولكنّ الرّوح –وهي محلّ المحبّة –فهي أشرف عندهم من القلب الذي هو محلّ المعرفة. فكأنّ المحبّة عندهم أسمى منزلة من المعرفة. أي أنّ غاية ما يصل إليه الصّوفيّ العارف هي محبّة الله له كما عبّر من قبلهم جميعًا معروفًا الكرخيّ في بغداد ورابعة العدويّة في البصرة. ولا بدّ من تعاون الرّوح والقلب بُغية أن يصل الصّوفي الحقّ إلى غايته المنشودة، وهي معرفة الله معرفة ذوقيّة قلبيّة، إذ المحبّة الإلهيّة وحدها –لا التعقّل والنّظر فقط –هي الطّريق الوحيد المضمون المُوصل إلى تلك المعرفة.

لقد رفض الحلاّج التصوّر الشّعائريّ السّائد الذي مداره أنّ التّفاني في العبادات سبيل إلى الله إذ قال: "من ظنّ أنّه يرضيه (أي الله) بالخدمة، فقد جعل لرضاته ثمنًا" [407]. وهو بهذا يؤكّد أنّ الطّريق إلى الله إنّما هو الحبّ والتوق الشّديدين، وإمكانيّة الوصول تبدو معدومة فالمعرفة "طرقها مسدودة، وما إليها سبيل، معانيها مبينة، ما عليها دليل، لا تدركها الحواس ولا يلحقها أوصاف النّاس" [408]. وهذا ما استوجب انتهاج سلوك طريق آخر هو المعرفة القلبيّة أو الذّوقيّة.

إنّ الحبّ الخالص هو وحده يظهر فيه عُنصرا "الذّوق" و"النّزوع" [409]، أي الإدراك الذوقيّ لماهية المحبوب. وليست المعرفة وليدة العقل، ولا هي علم صوريّ. بل وليدة قوّة أخرى تعلو على العقل والحسّ معًا، هي نور وإشراق من الجانب الإلهيّ في قلب الصّوفي. وهذا ما يحيلنا على عقيدة المعرفةعند السهروردي.

يشدد السهروردي على أنّ كلّ معرفة تستلزم مصدرا مباشرا، وهي مقابلة لا تتوسط بين العارف والمعرفة. وبصورة عامة فقد رفض الآليات الوسيطة بما هي طرق لشرح المصادر المتنوعة للمعرفة وفي أقلّ تقدير فإن ذلك قد استلزم رفض نظريات التخارج والتداخل للتصور وما يشابهها من نظريات. أمّا على مستوى المنطق فقد رفض التعريف الأرسطي الأساسي بإثباته أنّ جوهر الأشياء ممكن أن يدرك من خلال المعرفة المباشرة. وفي أعلى تقدير كان الحدس يعرف بنفس الطريقة التي تعرف بها الموجودات ما فوق الحسية. والمعرفة بالوجود تستحضر أيضا لحل صعوبة التصورات الأرسطية "المشائية" للمعرفة الإلهية للأجزاء.

ويقول شهاب الدين السهروردي في الفصل الخامس من رسالة "بستان القلوب": "إعلم أن معرفة الخالق متوقفة على معرفة النفس. فقد قال الرسول الأكرم: من عرف نفسه فقد عرف ربه... واعلم أن جميع الخلق متفق النظر على أن معرفة الخالق تعالى واجبة على الخاص والعام؛ ولأن معرفة الله تعالى التي هي واجبة متوقفة على معرفة النفس، إذاً معرفة النفس كذلك واجبة. فالوصول إلى معرفة الحقّ تعالى غير ميسّرة إلا بمعرفة النّفس" [410]. ومعرفة النفس هو من أجل الجهاد ضدها.

وذهب السّهروردي بالمعرفة والمحبّة إلى أقصاهما حين وصلهما بالفناء غاية إذ قال: "وإشارات الشّيوخ في الاستغراق والفناء كلّها عائدة إلى تحقيق مقام الحبّة، باستيلاء نور اليقين وخلاصة الذّكر على القلب، وتحقيق حقّ اليقين بزوال اعوجاج البقايا [411].

أمّا عين القضاة فنصح قائلا: "إذا صرت بحيث يقلّ أنسُك بإدراك الغوامض العقليّة من طرق البراهين الصّادقة القطعيّة، حتّى يكون أنسك به مثلاً أنس النُظّار المتبحّرين في حقائق العلوم بإدراك المسائل المظنونة. فلعلّ وقتك هذا وقت الإسفار، فلازم سلوك الطّريق، فلعلّ الشمس تطلع لك فتشاهد جمال الفطرة المذكورة في قوله تعالى: "فطرة الله التي فطر النّاس عليها [412]". وحينئذٍ تنفكّ رقبتك من أسر الزّمان والمكان، ويصير تحت قدمك كلّ ما كان عليه وَضَرُ الحدثان.

وعند ذلك تُبذَلُ لك خِلْعةُ الاجتباء، ويكون ذهابك إلى الله تعالى طبعًا لا تكلّف فيه، كما قال عليه الصّلوة والسّلام: "أنا وأتقياء أمّتي براءٌ من التكلّف" [413].

ولعلّ ما جرى بين أصحاب هذه التّجارب ومحاوريهم خير كاشف عن الآفاق التي يصدرون عنها ويفكّرون بها، وهنا نعرض ردّا من ردود الحلاّج على رجل من أصحاب أبي عليّ الجبائيّ المعتزليّ، قال: "لمّا كان الله تعالى أوجد الأجسام بلا علّة، كذلك أوجد فيها صفاتها بلا علّة. وكما لا يملك العبد أصل فعله، كذلك لا يملك فعله" [414].

فهل كان الحلاّج يتّفق مع المعتزلة في وجه من الوجوه، ويختلف عنهم في آخر؟ أم أنّه كان يُحاول أن يرُدّ عليهم بمقالهم. وهو موقف كثير من المتكلّمين عند نقضهم لمذهب من المذاهب حين يردّون على الخصم، أي أن يردّ بهم عليهم؟

لقد ذهب آدم متز/(1869-1917) Adam Metz إلى اعتبار طريقة الحلاّج هي من كلّ وجوهها طريقة معتزليّة، فقد أخذ عنهم –على حدّ قوله– فكرة تنزيه الذّات الإلهيّة عن جميع الصّفات الإنسانيّة وجميع صفات الحوادث. ويُضاف إلى ذلك قول متز في الحلاّج أيضًا أنّه أخذ عن المعتزلة تسمية الذّات الإلهيّة باسم "الحقّ"، وتلك الفكرة هي آخر ما يصلُ إليها الإنسان بطريق التنزيه [415].

ولكنّي أعُدّ الحلاّج إلى أهل السنّة أقرب منه إلى المعتزلة، وخاصّة في موقفه الأخير الذي رأيناه من المعتزلة. فأهل السنّة– الأشاعرة خاصّة –لم يقبلوا فكرة التولّد عند أبي الهذيل المعتزليّ، وأنكروا السّبب الذي أورده المعتزلة لإثبات فكرتهم عن التولّد وهي حرّية الإرادة الإنسانيّة وذلك لأنّ الله عند الأشاعرة هو الفاعل على الحقيقة، خلق الله الأفعال واكتسبها الانسان من هذا الخلق، فإذا ما قذف الإنسان بالسّهم لم يكن هو الفاعل على الحقيقة، وإنّما الفاعل هو الله، فالعلّة ليست هي المؤثّرة بذاتها.

بهذا الاستتباع يتبيّن لنا مذهب الحلاّج في المعرفة، وهو أنّ الذّات الإلهيّة وراء الإدراك وفوق التصوّر، لا ينالها البصر، ولا يدركها الفكر، وكلّ ما يصف النّاسُ به ربّهم، فإنّما يصفون به أنفسهم. وهذا الوجود الظّاهر للعالم متّصل بالله اتّصالاً يجعل إدراكه بغير إدراك الله، أفقًا متعذّرًا. [416]

قال الحلاّج: "ما انفصلت البشريّة عنه ولا اتّصلت به" . فالله تعالى ليس في العالم، ولا العالم يخلو منه. ليس محدودًا فيه، وليس خارجه. فما العالم إلاّ تجلّيه، فهو في كلّ مكان، وليس في مكان، في كلّ جهة وليس له جهة.

ولعلّ أصدق تعبير يُبينُ عن هذا التوجّه المعرفي عنده هو قوله: "إنّ النقطة أصل كلّ خطّ، والخطّ كلّه نقط مجتمعة، فلا غنى للخطّ عن النقطة، ولا للنقطة عن الخطّ، وكلّ خطّ مستقيم أو منحرف فهو متحرّك عن النقطة بعينها، وكلّ ما يقع عليه بصر أحد فهو نقطة بين نقطتين. وهذا دليل على تجلّي الحقّ من كلّ ما يُشاهد، وترائيه عن كلّ ما يُعاين. ومن هذا قلت: ما رأيت شيئًا إلاّ ورأيت الله فيه" [417] .

وفي سياق آخر غير بعيد رصد الباحث محمّد جلال شرف قراءة استشراقيّة للحلاّج، هي لـ "ألفرد فون كريمر"/Alfred von Kremer (1828-1889) وتقييمه للتحوّل الجذريّ الذي طرأ على التصوّف الإسلاميّ نهاية القرن الثّالث الهجريّ (أي عصر أبي يزيد البسطاميّ والجنيد والحلاّج) بما هو حركة دينيّة انصبغت بصبغة وحدة الوجود التي تغلغلت فيه وأصبحت من مقوّماته في العصور التّالية. ويرفض الباحث الفكرة ويعدّها من المبالغات التي لا مبرّر لها "وذلك لأنّ الأقوال المأثورة عن أبي يزيد البسطاميّ والحلاّج، بل وعن ابن الفارض المعاصر لابن عربي، ليست دليلا على اعتقادهم في وحدة الوجود، بل على أنّهم كانوا رجالا فنوا في حبّهم لله عن أنفسهم وعن كلّ ما سوى الله، فلم يشاهدوا في الوجود غيره، وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود. وفرق بين فيض العاطفة وشطحات الجذب، وبين نظرة فلسفيّة في الإلهيات، أي فرق بين الحلاّج الذي صاح في حالة من أحوال جذبه بالقول "أنا الحقّ" وبين ابن عربي الذي عبّر صراحة لا عن وحدته هو بالذّات الإلهيّة ولا عن فنائه في محبوبه، بل عن وحدة الحقّ والخلق" [418] .

الباب الرّابع
في الكمال والحلول والخطاب بما هي أبعاد كونيّة

الفصل الأوّل: مفهوم الكمال عند الحلاّج وعين القضاة والسّهروردي

الفصل الثاني: بعض المواقف المتباينة من مسألة الحلول

الفصل الثالث: جماليات التقبّل في النصّ الصّوفيّ

الفصل الرّابع: رحلة العشق والشّهادة من الحلاّج إلى السّهروردي

الفصل الخامس: دور الحلاّج وعين القضاة والسّهروردي في صوغ أفق كونيّ للتصوّف الإسلاميّ

الفصل الأوّل
مفهوم الكمال عند الحلاج وعين القضاة والسهروردي

الإطار الإسلاميّ للنظريّة:

لقد سعى التصوّف على اختلاف ضروبه، من خلال مناهج مختلفة ورياضات عديدة إلى الوصول بالصّوفي إلى درجة الكمال الإنسانيّ، ذلك أنّ الكمال هو غاية التصوّف بمعناه الواسع، غير أنّ لكلّ نمط من أنماط التصوّف معالجة خاصّة لفكرة الكمال، فلئن ذهب التصوّف الهنديّ إلى أنّ الوصول إلى حال النّيرفانا هو الكمال، وذهب التصوّف المسيحيّ إلى أنّ ذلك مشروط بالاتّحاد بالمسيح، فإنّ نظريّة الإنسان الكامل في الطرح الإسلاميّ تمّ تناولها تناولا مخصوصًا. وهذا التّناول اعتملت فيه بلا شكّ عوامل كثيرة، ومن هنا أقول إنّ نظريّة الإنسان الكامل في الطرح الصّوفي ينبغي أن ندرسها بردّها إلى القائلين بها أفرادًا وأطرًا حافّة ومؤثّرات وصيغًا لفظيّة ودلاليّة قدّمت بها الفكرة. نرى المسألة إذن مع ثالوثنا: الحلاّج وعين القضاة والسهروردي.

وقبل البحث نشير إلى أنّ ماسنيون قد حاول إيجاد أصل عربيّ للنظريّة، في صورة القحطانيّ ذي العصا منصور اليمن إلاّ أنّنا نرى انّ البذور الحقيقيّة للنّظريّة، كانت إسلاميّة وليست عربيّة لأنّ نواتها الأولى، إنّما جاءت في سور القرآن الكريم وآياته [419]، إلى جانب بعض الأحاديث النّبويّة والمواقف التي ذكرت في السّيرة النّبويّة والكرامات التي نسبت إلى الخلفاء الرّاشدين.

1- الحلاّج: الكمال، امّحاء النّاسوت في اللاّهوت

وصف الحلاج حال فنائه قائلاً: "إذا أراد الله أن يوالي عبدًا من عباده فتح عليه باب الذكر، ثم فتح عليه باب القرب، ثم أجلسه على كرسي التوحيد، ثم رفع عنه الحجب، فيريه الفردانية بالمشاهدة، ثم أدخله دار الفردانية، ثم كشف عنه الكبرياء والجمال، فإذا وقع بصره على الجمال بقي بلا هو، فحينئذ صار العبد فانيًا، وبالحق باقيًا، فوقع في حفظه سبحانه، وبرئ من دعاوى نفسه" [420]. وفي معنى الفناء قال–أيضًا–(من المجتثّ) [421]:

عجبتُ منك ومنّى يا منية المتمنّى

أدنيتنى منك حتّى ظننتُ أنّك أنّي

وغبت عن الوجد حتّى أفنيتني بك عنّي

وفي حال الفناء نطق الحلاج بعبارته المشهورة: «أنا الحق» [422]، كما نطق بمثل قوله(من الرّمل) [423]:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

وقوله (من الخفيف):

أنت بين القلب والشّغاف تجري مثل جري الدّموع من أجفاني

وتحلّ الضّمير جوف فؤادي كحلول الأرواح في الأبدان[424]

ومع أن الحلاج يصرح بلفظ الحلول، فإنه قد يُفهم من كلامه حلول الطبيعة الإلهية في الطبيعة البشرية، أو بتعبير آخر اصطلاحي عنده حلول اللاهوت في الناسوت، وقد يفهم منه المعنى الظاهر من العبارة والتى تعنى التعلق الشديد بالله، ولا بد أن نأخذ في الاعتبار حرف (الكاف) في قوله (كحلول) والتي تمنع إرادة الحلول الحقيقي، وتشبه تعلقه بربه وحضوره معه وقربه منه بحلول الأرواح في الأبدان، فهو تشبيه فحسب.

ويتضمن الحلول عند الحلاج فناء الإرادة الإنسانية تمامًا في الإرادة الإلهية، بحيث يصبح كل فعل صادر عن الإنسان صادرًا عن الله. فالإنسان عنده «كما لا يملك أصل فعله، كذلك لا يملك فعله»[425].

ويبدو في مذهب الحلاج في الحلول تناقض واضح، فهو أحيانًا يقول بالحلول مع الامتزاج، وأحيانًا أخرى ينفي الامتزاج ويعلن التنزيه صراحة، فهو يعلن الامتزاج قائلا(من الرّمل)[426]:

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزّلال

فإذا مسّك شيء مسّني فإذا أنت أنا في كلّ حال

كما يعلن نفي الامتزاج قائلا: «ومن ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية، والبشرية بالإلهية فقد كفر، فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، ولا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه»[427]. وقال: "... وكما أن نَاسُوتِيَتِي مستهلكة في لاهُوتِيَتِكَ، غير ممازجة لها، فَلاهُوتِيَتِكَ مستولية على نَاسُوتِيَتِي غير ممازجة لها"[428].

كان الحلاج إذن خاضعًا للفناء، فينطق عن أحواله المختلفة فيه بعبارات مختلفة، وهو لم يكن صاحب نظر منطقي، أو مذهب فلسفي متسق بمعنى الكلمة حتى يتفادى مثل هذا التناقض. وقد يُفَسَّرُ مثل هذا التناقض –أيضًا– بأن الحلاج كان يتحاشى بعباراته التي ينزه فيها الله عن الامتزاج بالبشرية سخط الفقهاء عليه في عصره.

وإنّنا نرى الحلول عند الحلاج مجازيا وغير حقيقي. ويؤيد ذلك عبارة ينقلها السلمي عنه، وهي: «ما انفصلت البشرية عنه، ولا اتصلت به» [429]. وهذا قد يعني عنده أن الإنسان– الذي خلقه الله على صورته–هو موضع التجلي الإلهي، فهو متصل بالله غير منفصل عنه بهذا المعنى، ولكن تجلي الله للعبد أو ظهوره من حيث صورته فيه ليس يعني اتصالا حقيقيًّا بالبشرية.

والحلاج هنا يشعر القارئ بالفرق بين العبد والرب، فليس قوله بالحلول ظاهر معناه، وإنما هو مجرد شعور نفسي يتم حال الفناء في الله، أو على حد تعبيره مجرد استهلاك النّاسوت في اللاهوت، أو بعبارة أخرى فناؤه فيه، وإلى هذا يشير بقوله: «يا أيها الناس، إنه –أي الله–يحدث الخلق تلطفًا فيتجلى لهم، ثم يستتر عنهم تربية لهم، فلولا تجليه لكفروا جملة، ولولا ستره لفتنوا جميعًا، فلا يديم عليهم إحدى الحالتين؛ لكن ليس يستتر عني لحظة فأستريح، حتى استهلكت ناسوتيتي في لاهوتيته، وتلاشى جسمي في أنوار ذاته، فلا عين لي ولا أثر، ولا وجه ولا خبر» [430].

وعلى ذلك فقول الحلاج بالحلول ثمرة وجْد صوفي لا غير، يدلنا على ذلك ما يقوله الطوسي: «سمعت عيسى القصار يقول: رأيت الحسين بن منصور الحلاج حين أخرج من الحبس ليقتل، فكان آخر كلامه: حسب الواجد إفراد الواحد" [431].

وربما كان نطق الحلاج بالحلول نتيجة الفناء أمرًا لا إرادة له فيه، وهذا هو العذر الذي اعتذر به البعض عنه، فالغزالي مثلا يشرح لنا من الناحية النفسية كيف يمكن أن تصدر عبارات مثل عبارات الحلاج أو البسطامي عنهما دون أن تكون لهما إرادة قائلا (في مشكاة الأنوار): "العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يَرَوْا في الوجود إلا الواحد الحق. لكن منهم من كان له هذه الحالة عرفانًا علميًّا، ومنهم من صار له ذلك ذوقًا وحالا. وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانيّة المحضة، واستهوت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله، ولا لذكر أنفسهم أيضًا! فلم يبق عندهم إلا الله فسكروا سكرًا وقع دونه سلطان عقولهم، فقال بعضهم: «أنا الحق»–يشير إلى الحلاج–، وقال آخر: "سبحاني ما أعظم شأني "–يشير هنا إلى البسطامي–، وقال الآخر: «ما في الجبة إلا الله [432]»(يشير إلى الحلاج). وكلام العشاق في حال السكر يُطْوَى ولا يُحْكَى. فلما خَفَّ عنهم سكرهم، وَرُدُّوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه، عَرَفُوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل يشبه الاتحاد، مثل قول العاشق في حال فرط العشق (من الرّمل):

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

فلا يبعد أن يجفأ الإنسان مرآة فينظر فيها، ولم يَرَ المرآة قط، فيظن أن الصورة التي رآها في المرآة متحدة بها، ويرى الخمر في زجاج فيظن أن الخمرة لون الزجاج، فإذا صار ذلك مألوفًا، ورسخ فيه قدمه، استغرقه، فقال (من الوافر):

رقّ الزّجاج وراقت الخمر وتشابها فتشاكل الأمر

فكأنّما خمر ولا قدح وكأنّما قدحٌ ولا خمر

وفرق بين أن يقال: الخمر قدح، وبين أن يقال: كأنه القدح. وهذه الحال إذا غلبت، سمّيت بالإضافة إلى صاحب الحال فناء، بل فناء الفناء؛ لأنه فني عن نفسه، وفني عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال، ولا بعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه. وتسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحادًا، وبلسان الحقيقة توحيدًا، ووراء هذه الحقائق –أيضًا– أسرار لا يجوز الخوض فيها" [433].

ولهذا فإن حلول الحلاج الذي يتم في حال الفناء عن شهود السّوي يختلف تمامًا عن مذهب وحدة الوجود –عند ابن عربي مثلا–، وقد نبه نيكولسون إلى ذلك قائلا: «ومن الخطأ أن نعتبر الأقوال التي صدرت عن بعض الصوفية دليلا على اعتقادهم في وحدة الوجود، كقول أبي يزيد البسطامي: «سبحاني»، أو قول الحلاج: «أنا الحقّ»، أو قول ابن الفارض: «أنا هي». فإن الصوفي لا يدين بالقول بوحدة الوجود ما دام يقول بتنزيه الله، مهما صدر عنه من الأقوال المشعرة بالتشبيه. وهو إذا راعى جانب التنزيه يشاهد كل شيء في الله، ولكنه في الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل شيء، مخالفًا لكل مخلوق، ولا يقر بأن (الكلّ) هو الله. فالوحدة التي يقول بها وحدة شهود لا وحدة وجود. زِدْ على ذلك أننا يجب ألاّ نخلط بين فيض العاطفة الدينية ونظريات الفلسفة الإلهية» [434].

ويختلف الحلول عند الحلاج عن نظرية وحدة الوجود في أمرين، الأول: أن الحلاج يقول بالثنائية بين الطبيعة الإلهية أو اللاهوت، والطبيعة البشرية أو الناسوت [435]. والثاني: أنه كان حلوليًّا. يطلب محو صفاته التي يشعر أنها عائق له دون الوصول إلى الله، وحلول الصفات الإلهية

محلها، وهذا معنى لا يرمي إليه أصحاب وحدة الوجود عندما يتكلمون عن الفناء، بل الفناء عندهم حال يتحقق فيها الصوفي من اتحاد موجود بالفعل، كان قد حجبه عنه اشتغاله بإنيته، فليس الأمر في زعمهم تحول في الصفات ولا صيرورة ولا حلول» [436] .

ويترتب على قول الحلاج بالحلول قوله بقدم النور المحمديّ، وقد مَهَّدَ بذلك لفلاسفة التصوف المتأخرين لاسيما نظريتهم في القطب أو الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل.

ويجعل الحلاج لمحمّد حقيقتين، إحداهما "قديمة"، وهو النور الأزلي الذي كان قبل الأكوان، ومنه استمد كل علم وعرفان. والأخرى "حادثة"، وهي محمد باعتباره نبيا مرسلا وُجِدَ في زمان ومكان معينين. ومن ذلك النور القديم استمد كل الأنبياء السابقين على محمد، وكذلك جميع الأولياء اللاحقين عليه. ومن أقواله التي يشير بها إلى هذا: "سراج من نور الغيب بَدَا وعَادَ، وجاوز السراج وَسَادَ. قمر تَجَلَّى بين الأقمار. برجه في فلك الأسرار. سَمَّاهُ الحَقُّ (أُمِّيًّا)؛ لجمع همته، و(حرميّا) لعظم نعمته، و(مكيّا)؛ لتمكينه عند قربه" [437] .

وهو يقول –أيضًا–: "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أَنْوَرَ وَأَظْهَرَ وَأَقْدَمَ من القدم سوى نور صاحب الكرم. همته سبقت الهمم، وَوُجُودُهُ سبق العدم، واسمه سبق القلم؛ لأنه كان قبل الأمم" [438] ." العلوم كلها قطرة من بحره، الحكم كلها غرفة نهره، الأزمان كلها ساعة من دهره" [439] . ويترتب على القول بقدم النور المحمديّ عند الحلاج القول بوحدة الأديان لأن مصدرها في هذه الحالة واحد. والأديان في رأيه –أيضًا– قد فرضت على الناس لا اختيارًا منهم، ولكن اختيارًا لهم.

وهذا يستوجب انتفاء معاني التفوق والأفضليّة بينها أصلا ومعرفة لأنّ طريق الكمال لا يشترط دينا معيّنا بل مريدا سمته إفناء ناسوته في لاهوته. وقد ذكر عبد الله بن طاهر الأزدي قال: "كنت أخاصم يهوديًّا في سوق بغداد، وجرى على لفظي أن قلت: يا كلب! فَمَرَّ بي الحسن بن منصور الحلاج، ونظر لي شَزَرًا وقال: لا تنبح كلبك! وذهب سريعًا. فلما فرغت من المخاصمة قصدته، فدخلت عليه، فأعرض عني بوجهه، فاعتذرت إليه فَرَضِيَ، ثم قال: «يا بني، الأديان كلها لله –عز وجل– شغل بكل دين طائفة لا اختيارًا منهم بل اختيارًا عليهم. فمن لامَ أحدًا ببطلان ما هو عليه، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه. وهذا مذهب القدرية، والقدرية مجوس هذه الأمة. واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام، وغير ذلك من الأديان، هي ألقاب مختلفة، وأسامي متغايرة،

والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف" [440]. هذا هو رأى الحلاج بخصوص هذه القضية، ولا شك عندنا أن الأديان في أصلها واحد، وأنها في صورتها الصحيحة إنما هي دين واحد وشرائع شتى.

وكل هذا يؤكد على العقيدة الإسلامية الصحيحة بالإيمان بكل الأنبياء والمرسلين، والإيمان بأن الأديان السماوية كلها أصلها واحد، ولكن وقع التحريف والتصحيف في كثير من الكتب الإلهية، وغيرت الأديان السماوية عن أصلها الذي نزلت به، وحدثنا القرآن الكريم عن هذا كثيرا أيضا.

ولا شكّ أنّ الحلاّج قد صدر في فنائه من مبدأ من المبادئ الأخلاقيّة التي سادت لدى جمهرة الصّوفيّة المعتدلين وهو مبدأ الرّضا والتسليم بالاختيار، بل يرى أنّ اختياره لاحق على اختيار الله له، وبدونه لا يتمّ للحلاّج اختيار، قال (من البسيط):

إنّي لراضٍ بما يرضيك من تلفي   يا قاتلي ولما تختار أختارُ

وواضح أنّ كلمة "تلفي" تعني "الفناء" الذي يتمّ فيه ذوبان الذّات وتلاشي الصّفات. لذلك فإنّ كلمة "قاتلي" تشير إلى إفناء الذّات وسلبها صفاتها بمحض العناية الإلهيّة. كما أنّ فناء الحلاّج لم يكن دون هدفٍ، بل لعلّه اختار طريق الفناء من أجل غاية أخلاقيّة سامية. وهو ولا شكّ قد اعتبر جسده حجابًا يحول بينه وبين تحقيق هذا الهدف الأخلاقيّ.

ولذا كان عليه أن يتخلّص بكلّ الوسائل من هذا الحجاب، وهو في حالِ فنائه يرى ضرورة محو الذّات والتخلّي عن صفاتها من أجل اكتساب صفات أسمى وأقدس (من مجزوء الرّمل).

إنّ عندي محو ذاتي   من اجلّ المكرمات

وبفنائي في صفاتي   من قبيح السيّئات [441]

ولعلّنا هنا نوافق الباحث توفيق الطّويل في كتابه "الفلسفة الأخلاقيّة" حين عدّ تجربة الاتّحاد عند البسطامي، أو الحلول عند الحلاّج أو وحدة الوجود عند ابن عربي، ما هي إلاّ تجربة روحيّة ترتدّ في مقوّماتها الأساسيّة إلى معانٍ أخلاقيّة لها قداستها عند جمهرة النّاس في كلّ زمان ومكان [442].

2- "النور المحمّدي بما هو ذروة الكمال في أفق الحلاّج

- مفهوم "الحقيقة المحمدية"

الحقيقة المحمّدية عند أهل التصوّف هي المسماة بحقيقة الحقائق، الحقيقة السارية سريان الكليّ في الجزئيّ. "وإنما كانت الحقيقة المحمّدية هي صورة لحقيقة الحقائق لأجل ثبوت الحقيقة المحمّدية في حاق الوسطية والبرزخية والعدالة... فكانت هذه البرزخية والوسطية هي عين النور الأحمدي المشار إليه بقوله عليه السلام: "أول ما خلق الله نوري" ومعنى كون هذه الحقيقة هي الحقيقة المحمدية أي أن الصورة العنصرية المحمدية صورة المعنى وحقيقة، وتلك الحقيقة هي حقيقة الحقائق" [443] . من مرادفاتها: الكلمة المحمّدية/النّور المحمديّ/نور محمّد/حقيقة محمّد/إنسان كامل/.

وتقول سعاد الحكيم: "الحقيقة المحمدية" هي أكمل مجلى خلقيّ ظهر فيه الحقّ، بل هي الإنسان الكامل بأخصّ معانيه. وإن كان كلّ موجود هو مجلى خاصّا لاسم إلهي، فإنّ محمدا قد انفرد بأنّه مجلى للاسم الجامع وهو الاسم الأعظم (الله) ولذلك كانت له مرتبة الجمعية المطلقة. وللحقيقة المحمدية التي هي أوّل التعيّنات ومن الوظائف التي تنسب إليها:

- من ناحية صلتها بالعلم: الحقيقة المحمدية هي مبدأ خلق العالم وأصله. من حيث أنها النور الذي خلقه الله قبل كل شيء وخلق منه كل شيء (حديث جابر). وهي أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهيّ في صور الوجود- وهي من هذه الناحية صورة "حقيقة الحقائق".

– من ناحية صلتها بالإنسان: يعتبر ابن عربي الحقيقة المحمدية منتهى غايات الكمال الإنساني، فهي الصورة الكاملة للإنسان الكامل الذي: يجمع في نفسه حقائق الوجود.

– من الناحية الصوفية: هي المشكاة التي يستقي منها جميع الأنبياء والأولياء العلم الباطن.

وتسترسل الكاتبة بقولها: وهي (الكلمة المحمدية) شيء يختلف تمام الاختلاف عن شخصية النبي محمد، بل ليس بينهما من الصلة إلا ما بين الحقيقة المحمدية وأي نبيّ من الأنبياء أو رسول من الرسل أو وليّ من الأولياء. فالكلمة المحمدية إذن شيء ميتافيزيقي محض خارج عن حدود الزمان والمكان. ولذلك نقول: إنّ العلاقة بين الحقيقة المحمدية وبين أيّ نبيّ من الأنبياء تختلف عن العلاقة بينها وبين النبيّ، فالحقيقة المحمّدية التي هي النور المحمديّ والتي لها أسبقيّة الوجود على النشأة الجسدية المحمّدية، لها ظهور في كلّ نبيّ بوجه من الوجوه، إلا أن مظهرها الذاتي التامّ واحدٌ، هو: شخص محمد صلى الله عليه وسلم. ولذلك استعملها ابن عربي دون فصل بل على التّرادف: فكثيراً ما يقول محمد وهو يقصد "الحقيقة المحمدية" وهذا لا يكون لغيره من الأنبياء.

إنّ تناول الحقيقة المحمّدية بدا على درجة عالية من التقديس والتبجيل، ولئن وطّأنا مبحثنا بالنظر في هذا المفهوم كما بلوره ابن عربي فما ذلك إلاّ لبيان سيرورة تطوّر ه من الحلاج بدءًا إلى ابن عربي مآلا.

تعد مسألة الحقيقة المحمدية من أهمّ المسائل في فكر الحلاج ومذهبه، وقد حرص على الإلماح ببعض معانيها لاسيما في الطواسين. إنها النموذج الأول الذي تنزّلت فيه الذات العليّة. وهي الصورة الإنسانية في آخر تعيّن لها على أرض الكثرة والحدوث. ولولا سريان الوجود من خلال الحقيقة المحمدية، ما كان للعالم من ظهور، ولا صحّ وجود لموجود، لبعد المناسبة وعدم الارتباط. وخلاصة القول لا تصح نسبة وجود الموجودات، إلا بواسطة هذه الحقيقة الشريفة.

ولقد تقصينا أسماء كثيرة ترادف الحقيقة المحمديّة، باعتبار وجوهها ودلالاتها، منها: السراج، القمر، البرج، الجوهر الصفويّ، التمام، الهمام، الدليل والمدلول، الشهرة قبل الحوادث والكواين والأكوان، رفيق الربويّ، أنوار النبوّة من نوره برزت.... [444] .

وإذا أردنا أن نصف هذا المفهوم بعبارة أقل التباساً نقول: هي مجموعة صور آدم الظاهرة والباطنة. بمعنى آخر إنّ الحقيقة المحمدية هي تعيّن الحق لنفسه، بجميع معلوماته ونِسَبه الإلهية والكونية. فالوجود الحق ظهر في الحقيقة المحمدية بذاته، وظهر في سائر المخلوقات بصفاته.

وهي من حيث صدورها نابعة من الله تعالى بغير واسطة، منيرة لكل سراج حسّا ومعنى، من نبيّ ووليّ، لأنها المظهر الأول، والحقيقة الكلية الجامعة وهي المشهودة لأهل الشهود. وهي إلى ذلك كله سبب خلق العالم ونتيجته وأكمل ثمراته، بها تتحقق الكمالات الحقيقية للكائنات قاطبة، إذ تصبح المخلوقات بجميع مراتبها الوجودية مرايا باقية للبارئ عز وجل تعكس تجليات أسماء الجمال والجلال.

وإنّ الحلاج لا يكتفي بما أنف من معاني تحفّ بالحقيقة المحمديّة بل هو يروم الفناء فيها بما هي المثال والقدوة ويفصح عن ذلك بقوله: "إنّي هو وهو هو"[445].

ولعلنا لا نجاوب الصواب إذا اعتبرنا محمّدا البذرة لشجرة كان منها بعد ذلك الساق والفروع والأوراق والثمار، وهكذا بدأ الوجود بمحمد، ثم خلق من نوره العرش والكرسي والسماوات والأرض وآدم وذريته وتفرع الخلق وتدرج بعد ذلك من المخلوقات التي خلقت من نوره، فالموجودات كلها في أفق الحلاج شيء واحد متفرع عن أصل واحد أوْ قل شجرة متفرعة عن بذرة واحدة.

[446]
– محمّد هو التّمام

[447]
"وجوده سبق العدم" ~ "سراج من نور الغيب بدا وعاد وجاوز السّرج وساد"

لقد أنشأ المذهب الصّوفي اعتقادًا كانت له جاذبيّة كبرى لأنّه كان يشبع الحاجة إلى التقديس، حاجة وجدت قبل عهد الإسلام، وقد رفع هذا الاعتقاد محمّدًا إلى درجة فوق درجة الإنسان، حتّى أوشك أن يرفعه إلى درجة الألوهيّة. والحلاّج في الطواسين عظّم قدره وبدأ الفصل الأوّل بما يشبه أنشودة حماسيّة عن النبيّ محمّد، قال: "طس سراج من نور الغيب بدا وعاد، وجاوز السّراج وساد. قمر تجلّى بين الأقمار، برجه من ذلك الأسرار. سمّاه الحقّ أميّا لجمع همّته، وحرميّا لعظم نعمته، ومكيّا لتمكينه عند قربه، شرح صدره، ورفع قدره وأوجب أمره، فأظهر بدره، طلع بدره من غمامة اليمامة، وأشرقت شمسه من ناحية تهامة، وأضاء سراجه من معدن الكرامة. ما أخبر إلاّ عن بصيرة، وما أخبر بسنّته إلاّ عن حقّ سيرته. حضر فأحضر وأبصر فأخبر، وأنذر فحدّد. ما أبصره أحدٌ على التحقيق سوى الصدّيق، لأنّه دافعه، ثمّ رافعه. ما عرفه عارف إلاّ جهل وصفه "والذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، وإنّ فريقًا منهم ليكتمون الحقّ، وهم يعلمون" [448]

. أنوار النبوّة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت. همّته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنّه كان قبل الأمم وهو سيّد البريّة الذي اسمه أحمد، ونعته أوحد. كان مشهورًا قبل الحوادث والكواين والأكوان. ولم يزل كان مذكورًا قبل القبل وبعد البعد. هو الذي جلا الصّدأ عن صدر المغلول. والذي أتى بكلام قديم لا محدث ولا مقول ولا مفعول، فوقه غمامة برقت، وتحته برقة لمعت وأشرقت وأمطرت وأثمرت. العلوم كلّها قطرة من بحره، الحكم كلّها غرفة من نهره، الأزمان كلّها ساعة من دهره، هو الأوّل في الوصلة، هو الآخر في النبوّة والباطن بالحقيقة، والظّاهر بالمعرفة. خرج عن ميم محمّد وما دخل في حايه أحد" [449] .

إنّ هذا النصّ المهمّ والخطير الذي أوردته إنّما يدلّ على أنّ الحلاّج هو أوّل من تجاوز في تاريخ التصوّف حبّه لذات الله سبحانه إلى أوّل مخلوقاته وهو نور محمّد، وذلك على العكس من رابعة العدويّة في مدرسة البصرة وأبي سعيد الخرّاز في مدرسة بغداد. فقد شغل حبّ كلّ منهما لله تعالى قلبه عن حبّ رسوله. أمّا النظريّة الحلاّجيّة فإنّها تنادي بأنّ للرّسول صورتين مختلفتين، صورته نورًا قديمًا كان قبل أن تكون الأكوان ومنه يستمدّ كلّ علم وعرفان. ثمّ صورته نبيّا مرسلا وكائنا محدثا تعيّن وجوده في زمان ومكان محدودين. والنبيّ المرسل إنّما يصدر في رسالته عن النور الأزليّ القديم الذي صدر عنه واستمدّ منه غيره من الأنبياء السّابقين والأولياء اللاحقين. بل تجعل النظريّة الحلاّجيّة النّور المحمّديّ مصدر الخلق جميعًا، فمنه صدرت الموجودات. ومن نوره ظهرت أنوار النبوّات. وما سائر الأنبياء إلاّ صور من ذلك النّور الأزليّ. وقد كانت الصّورة الكاملة في محمّد أوّل خلق الله أجمعين. لولاه أيضًا ما كان شمس ولا قمر، ولا نجوم ولا أنهار [450].

هي إذن ألقاب مختلفة وأسامٍ متغايرة، والمقصود منها لا يتغيّر ولا يختلف. قال: (من الطّويل):

تفكّرت في الأديان جدّا محقّقا	فألفيتها أصلا له شعب جمّا
فلا تطلبنّ للمرءِ دينًا فإنّه	يصدّ عن الوصل الوثيق وإنّما
يطالبه أصل يعبّر عنده	جميع المعالي والمعاني فيهما [451].

ويبدو أنّ هذه النظريّة –على جدّتها –قد أنجزت في وقت مبكّر قبل الحلاّج، كما أنّها كانت موجودة في مقاطع من التفسير احتفظ بها الصّوفيّة منسوبةً إلى جعفر الصّادق [452]. وقد أورد له البقلي قوله: "أوّل ما خلق الله نور محمّد (ص) قبل كلّ شيء وأوّل ما أوجده الله عزّ وجلّ من خلقه ذرّةُ محمّدٍ (ص) وأوّل ما جرى به القلمُ "لا إله إلاّ الله ومحمّد رسول الله" [453].

وقد رجّح ماسنيون إمكانيّة أن تكون هذه النظريّة هي السبب المباشر الذي سوّغ اتّهام الفيّاض بن عليّ صاحب "القسطاس" بأنّه أيّد ألوهيّة محمّد، وكان ذلك قبل وفاة الحلاّج بثلاثين عامًا. والفيّاض وجماعته هم الذين قصدهم البغدادي بوصف "المفوِّضَةِ" في العبارة الآتية: "زعموا أنّ الله خلق محمّدًا ثمّ فوّض إليه تدبير العالم" [454].

– بين إبليس بما هو إمام الملائكة
ومحمّد بما هو إمام النّاس

لمّا كان الحلاّج يؤمن بمذهب الجبر الذي يناقض مذهب القدريّة ويخالفه فإنّ ذلك اقتضى منه أن يفرّق بين "الإرادة" و"الأمر". ولهذا نرى الحلاّج لا يقسو على إبليس، بل يشفق عليه من رفضه السّجود لآدم. وفي هذا السّياق حاول المقارنة بين منزلة إبليس إمام الملائكة ومنزلة محمّد إمام النّاس، من الله. هذه المقارنة أدّت إلى نظريّة مهمّة جدّا تدعو دعوة خطيرة وسامية في ذات الآن يصبح فيها الإسلام اجتماعًا كاملا للإنسانيّة وقد غفرت لهم خطاياهم، هذه النّظريّة كان ماسنيون قد بحثها من خلال رغبه الحلاّج في توحيد طرق العبادة عند بني الإنسان، في روحها وحقيقتها، لتصطدم بالعقبة الكبرى: خبث الإنسان المنافق، وهو في هذا السّمت يكشف عن أصلهم الملائكيّ. دليل ذلك ما أورده في "طاسين الأزل والالتباس في صحّة الدّعاوي بعكس المعاني": "إنّ ثمّة موجودين قدّر لهما أن يشهدا بأنّ ماهية الله الواحد محجوبة عن العقل لا يبلغها، وهما إبليس إمام الملائكة في السّماء ومحمّد إمام النّاس في الأرض، كلاهما نذيرٌ، الأوّل بالطّبيعة الملائكيّة الخالصة، والآخر بالطّبيعة الإنسانيّة الطّاهرة. بيد أنّهما –وهما في سبيل الإعلان عن هذه الرّسالة –قد توقّفا في منتصف الطّريق: فإنّ حرصهم الملحّ وتعلّقهما الشّديد بالفكرة الخالصة عن الألوهيّة البسيطة، وإعلانها الشّهادة لم يكف لبيان أنّه من الواجب تجاوز هذا القدر من أجل الاتّحاد الكامل بإرادة الله الموحّدة.

وفي "العهد" لم يشأ إبليس احتمال فكرة أنّ الله المعبود يمكن أن يتّخذ الصّورة المادّية المحقّرة لآدم. وفي المعراج توقّف محمّد عند أعتاب الحريق الإلهيّ، دون أن يجرؤ على أن يصير نار موسى الكبرى، والحلاّج وقد تمثّل محمّدًا بفكره، يحثّه على التقدّم والدّخول في نار الإرادة حتّى يفنى فيها، كما تحترق الفراشة المقدّسة، وأن يفني نفسه في موضوعه (وهو الله) ومحمّد، وقد أعاد الحلاّج إقامة شعائره، ولكن بقي إتمام الإسلام وذلك بردّ القبلة إلى القدس، وإدخال الحجّ في العمرة. وإذا كان محمّد قد وجد الوحدة الإلهيّة وتركها محجوبة مُطوّقة ومُسوّرة من كلّ الجهات بسور الشّريعة

المانع، فما هذا إلاّ مؤقّتا إلى يومٍ آتٍ فيه تتجاوز صلوات كلّ الأولياء وتضحياتهم عن مكانتهم على نحو ملائكيّ متجاسرة على الدّخول في نزاعٍ مع الرّحمان حتّى تظفر أخيرًا بأن ينتهي الإسلام إلى اجتماعٍ كاملٍ للإنسانيّة وقد غفرت خطاياها [455]. وإبليس بتوقّفه الذي ذكرناه قد أثار خطايا النّاس، ومحمّد بتوقّفه ذاك قد أخّر ساعة الحساب وكانت رسالته أن يُعلنها، ومع هذا فإنّ أوّلهما بلعنته التي لا خلاص منها، يحثّنا على تجاوز تلك الأعتاب، أعتاب السّقوط الأكبر، حتّى نجد العشق. والثّاني بتأخيره المؤقّت إنّما يحسب حساب تكوين الأولياء الذين ينتظر منهم أن يتجاوزوا الحدّ الذي وقف عنده ويتقدّموه. فكلاهما إذن بمثابة صوت واحد من طبيعة صافية، يقوم عند الرّصيد الذي تحلّق فيه الرّوح الإلهيّة فوق الكائنات المقدّسة التي تدخلها في الواحد الأحد بحيلة من العشق غير متوقّعة وخارقة للطّبيعة.

وليس معنى هذا أنّ الحلاّج يساوي هنا بين المصير النّهائيّ لإبليس والمصير النّهائيّ للنبيّ، فإنّ طرد المنذر بالطّبيعة الملائكيّة (وهي بطبعها منفصلة عن الاتّحاد الصّوفي) يجب أن يكون في بينونة مع الاصطفاء النهائيّ للمنذر بالطّبيعة الإنسانيّة (وهي مهيّأة لهذا الاتّحاد). إنّ الشيطان قد أبى في بداية العالم أن يتّحد بالأمر الإلهيّ الذي دعاه إلى السّجود لصورة صورته السّابقة (آدم) وأصرّ بإرادته الخاصّة على حبّ الألوهيّة التي لا مشاركة فيها، حبّها كما هي يقوم على التأمّل الصّامت المقصور عليها كما هي في ذاتها، عنيدًا في الشّهادة بهذه الألوهيّة وفقًا لطبيعته الملائكيّة، دون أن يجرؤ على الامتثال للبشريّ الجديد، الفيض البسيط المتواضع الإلهيّ، وهذا التجلّي للواحد، التجلّي الذي يمثّل صورةً للواحد سابقة. قال الحلاّج (من الهزج):

جحودي فيك تقديس	وعقلي فيك تهويس
وما آدم إلاّك	ومن في البيت إبليس [456]

إنّ الفصل بين الله والخلق الذي شاء أن يظهر فيهما لمقبولٌ لقيام التّناقض في الله. والشيطان الذي بشّر الملائكة بالشّريعة سيبشّر النّاس بالخطيئة. وهذا التعلّق المتجبّر بجلال الألوهيّة قد ولّد في الشيطان كبرياء العاشق الغيور الحسود ممّا جعله يُحدث ثنائيّة في الوجود، ويبغض الطّبيعة الإنسانيّة، ويصير عندها أمير هذه الدنيا والمضلّل الذي يوحي إليها بأنّ الخير والشرّ متكافئان في علم الله السّابق غير المكترث لشيء أبدًا حتّى أنّه ليقول إنّ هذا العلم الإلهيّ يحبّه في لعنته. وهذه المفارقة التي قدّمت للإسلام على هذه الصّورة: صورة شيطان هو مؤمن موحّد

يجلب لنفسه العذاب في حبّ الألوهيّة الثّابتة التي لا مشاركة فيها أوليس هذا بعينه هو المثل الذي احتذاه الحلاّج الذي أراد أن يموت ضحيّةً ملعونًا مطرودًا من حظيرة الإسلام؟ كلاّ، فإنّ الحلاّج –وقد بقي مخلصًا للشّريعة والأخلاق –سيموت ملعونًا في قبول لمشيئة الله. بينما خدع الشيطان نفسه فأصرّ على الوقوف موقف العاشق المهجور المحتقر، وكان سبب خداعه امتناعه عن الامتثال الواضح النهائيّ لأمر الله [457].

3- عين القضاة الهمذاني:
الكمال: طور الولاية[458]

مثّلت مسألة الولاية أحد مسبّبات مصرع عين القضاة ومن قبل ذلك سببًا مباشرًا في محنته النفسيّة التي سبقت مصرعه وعبّر عنها في "رسالة شكوى الغريب" التي كان مقصوده من إملائها "شرح أحوالٍ يدّعيها أهل التصوّف وظهورها موقوفٌ على ظهور طور وراء طور العقل والفلاسفة لتلك الأحوال منكرون لأنّهم محبوسون في مضيق العقل. والنبيّ عندهم عبارةٌ عن شخص بلغ أقصى درجات العقل. وليس ذلك من الإيمان بالنبوّة في شيء وإنّما النبوّة أنواعُ كمالات تحصُلُ في طورٍ وراء طور الولاية، وطور الولاية وراء طور العقل. ونعني بطور الولاية أنّ الوليّ يجوزُ أن يُكاشَفَ بمعانٍ لا يُتصوّرُ للعاقل الوصول إليها والعثور ببضاعته عليها. والمقصود أنّ هذه أمورٌ لا تدرك ببضاعة العقل. وقد أنكر علماء العصر عليّ ذلك فيما أنكروه ظنّا منهم بأنّ من ادّعى طورًا وراء طور العقل فقد سدّ على الكافّة طريق الإيمان بالنبوّة، إذ العقل هو الذي دلّ على صدق الأنبياء. ولست أدّعي أنّ الإيمان بالنبوّة موقوف على ظهور طور وراء طور العقل، بل أدّعي أنّ حقيقة النبوّة عبارة عن طور وراء طور العقل كما سبقت إشارتي إليه، وحقيقة الشيء غيرٌ وطريق الاعتراف غيرٌ. ويجوز أن يحصُل للعاقل من طريق العقل تصديق طورٍ لم يبلغْه في نفسه بعدُ، كما أنّ من حُرم ذوق الشّعر لم يحصل له تصديقٌ بوجود شيء لصاحب الذوق مع أنّه معترف بأنّ لا خبر عنده من حقيقة ذلك الشيء[459].

إنّ هذا النصّ –على طوله –لنا أن نعتبره مرآة مُبينةً عن طبيعة الخلاف الفكريّ بين أهل التصوّف والفلاسفة حول مسألتيْ الولاية والنبوّة، خصائصهما والحدود الفاصلة بينهما.

لقد أقرّ أهل التصوّف بعصمة الأولياء وعرف القشيري الوليّ بأنّه "من توالت طاعته من غير تخلل معصية" وأن الله "يتولّى حفظه فلا يخلق له الجذلان الذي هو القدرة على العصيان"[460]

[460]
: فتتمحّض هنا صفتان للوليّ:

– الأولى توالي الطاعات من غير أن تتخللها معصية.

– الثانية أن يحفظه الله بحيث لا يقدر على العصيان.

قال: "وكلا الوصفين واجب حتى يكون الولي وليا... "لأن "من شرط الوليّ أن يكون محفوظا كما أنّ من شرط النبيّ أن يكون معصوما". وقد توقع القشيري أن يسأل السؤال التالي: "فإن قيل: فهل يكون الولي معصوما؟ قيل: أما وجوبا كما يقال في الأنبياء فلا. وأما أن يكون محفوظا حتى لا يصر على الذنوب إن حصلت هناك آفات أو زلات فلا يمتنع ذلك في وصفهم. فها هو هنا يجوز أن يكون الولي معصوما بخلاف النبي الذي تجب عصمته. ويجعل ذلك جائزا على الأولياء، واجبا على الأنبياء. فالولاية عند الصوفية إذن أعظم قدراً، وأعلى شأناً من النبوة، وخاتم الأولياء هو الذي يستمد منه سائر الأولياء، وحتى الأنبياء والرسل إنما يأخذون العلم بالله من مشكاة خاتم الأولياء؛ لأن ولاية الرسول أعلى من نبوته، فالرسول من حيث هو ولي أتم من حيث هو نبيّ رسول؛ لأن النبوة والرسالة منقطعة، وأما الولاية فلا تنقطع أبداً.

وعاب عين القضاة على الفلاسفة إنكار الكمالات والحال أنّ أبا حامد الغزالي تحدّث عنها لفظًا ومعنى في أثره إحياء علوم الدّين وفي مشكاة الأنوار وفي المنقذ من الضّلال، وأورد له قوله: "وذلك كقولنا في صانع العالم: أنّه ينبوع الوجود ومصدر الوجود، وأنّه هو الكلّ وأنّه الوجود الحقيقيّ وأنّ ما سواه من حيث ذاته باطلٌ وهالكٌ وفانٍ ومعدومٌ وإنّما كان موجودًا من حيث القدرة الأزليّة تُقوّم وجوده" [461] . ولنا هنا أن نفيض القول في مسألتي الولاية والنبوّة كما نظر فيهما الغزالي.

أقرّ الغزالي أنّ الأولياء يدركون خاصية النبوّة في تلقي الوحي والإلهام مثل سائر الأنبياء، حيث يقول: "بل قد تتمثل للأنبياء والأولياء في اليقظة والصحة صورة جميلة محاكية لجوهر الملائكة وينتهي إليهم الوحي والإلهام فيتلقون من أمر الغيب في اليقظة ما يتلقاه غيرهم في النوم، وذلك لشدة صفاء باطنهم" [462] . هكذا يرى الغزالي أن مقام الولاية مزاحم لمقام النبوة؛ ولذلك نجده كثيراً ما يقرن اسم الأولياء مع الأنبياء فيما يتعلق بالوحي والإلهام والكشوفات" [463] . وأما ما عدا هذا من خواص النبوة فإنما يدرك بالذوق من سلوك طريق التصوف" [464] .

ولعلنا هنا نلحظ أنّ ما ذكره الغزالي من الكشوفات الصوفية إنّما في نظر منتقدي عين القضاة انتقاص من مرتبة النبوة. ومع ذلك فإن الصوفية لا يسمحون بفتح باب الولاية لكل أحد؛ بل يجعلون الدخول من هذا الباب لصفوة خاصة من الناس مختارة. يقول المستشرق نيكولسون: "ولكن ليس معنى هذا أن جميع الصوفية أولياء؛ فإن الأولياء ليسوا في الحقيقة إلا طائفة قليلة من خواص أهل الله من الرجال والنساء الذين وصلوا إلى أعلى مراتب الأحوال الصوفية، وهم من حيث صلتهم بالله بمثابة المرايا التي تنعكس عليها صورة الذات الإلهية، أو المجالي التي يتجلى الله فيها للخلق" [465] .

وللأولياء عند الصوفية حكومة باطنة تتصرف في الكون وتحفظ عليه نظامه، ويتزعمها القطب، وتحته النقباء والأوتاد والأبرار والأبدال أو البدلاء، ويزداد كل صنف من هذه الأصناف بحسب درجة بعدهم من القطب، وهذا التصرف لمقام الأولياء ربما أخذته الصوفية عن الشيعة، أو الإسماعيلية [466] .

ويرى المستشرق نيكلسون أن المعتدلين من الصوفية يعتقدون أن النبيّ محمداً فوق كل وليّ مهما سمت درجته، وعلت مكانته، أما غلاتهم القائلون بوحدة الوجود والصوفية الذين ينكرون الوحي، ويكفرون بالأديان السماوية فيرون أنّ مقام الولاية أرفع قدراً، وأعلى شأناً من مقام النبوة" [467] .

ولئن عاب عين القضاة على متّهميه سوء فهمهم فإنّه يقرّ "أنّ لكلّ علمٍ رجالا عليه مدارهم ويجب الرّجوع في تعرّف اصطلاحاتهم إليه، فكذا الصّوفيّة لهم اصطلاحاتٌ فيما بينهم لا يعرفُ معانيها غيرُهم. وأعني بالصّوفيّة أقوامًا أقبلوا بكنه الهمّة على الله واشتغلوا بسلوك طريقة.... فكيف يجوز التصرّف في اصطلاحاتهم التي لا يعرف معانيها إلاّ المنتهون، ومن لم يعرف من الفقه إلاّ الاسم، كيف يجوزُ له أن يتصرّف في ألفاظ لا يعرف معانيها إلاّ الأكابر من الفقهاء [468] .

أمّا إدراك النبوّة بما هي نوع من الكمالات فإنّه في نظره ممّا "لا يُتصوّرُ الوصول إليها ببضاعة العقل. وليس للعقل إلاّ أن يُصدّق بذلك تصديقًا من طريق النّظر في البراهين الواضحة والدّلائل البيّنة" [469] .

وبهذا الاستتباع يرى "طور النبوّة وراء طور الولاية، ونهاية الأولياء هي بداية الأنبياء، وطور الولاية وراء طور العقل ونهايات العقلاء بدايات الأولياء" [470]. وإنّ هذا الرّأي أحسبه مربكًا أفق متقبّليه لأنّه يُوازي فيه بين الأولياء والأنبياء ويرى للأولياء فيه فضل مضاف على الأنبياء، والحقّ أنّ ما ذهب إليه لم يكن بدعة فقد ابتدأ الأمر بمساواة الأولياء بالأنبياء، السهروردي مثلا جعل طينة الأنبياء والأولياء واحدة مختلفة عن الطينة التي جبل منها باقي البشر [471]. ثم أخذ يتطور حتى بلغ التقبّل مرحلة تقديس الوليّ وإعطائه من الصفات ما يشبه النبوة كقول بعضهم "الشيخ في قومه كالنبي في أمته" [472]، بل إنّ الترمذي الحكيم صنّف الأولياء منازل بحسب حظّهم من النبوّة قال: "فمنهم من أعطي ثلث النبوة ومنهم من أعطي نصفها منهم من له الزيادة" [473]. وصرّح بأن من الأولياء من هو أرفع درجة من الأنبياء [474].

وقد ذهب في رسالته "زبدة الحقائق" إلى "أنّ حاصل ما يدركه العقل من حقيقة النبوّة يرجع إلى إثبات وجود شيء للنبيّ بطريق جمليّ من غير إدراك شيء من حقيقة ذلك الشيء وماهيته، وهذا الإيمان بعيدٌ جدّا من الإيمان الذي يحصل لصاحب الذوق" [475].

وهنا يفضُلُ الذوقُ العقلَ مرتبةً لأنّه يدرك ما يقصر العقل على إدراكه إذ غاية العقل أن يثبت ما يراه ضروريّا له بتوخّي طريق الاستدلال عليه بالموجودات وصفاته، حدوثها وقدمها.... أمّا ما وراء ذلك فليس إدراكه من شأن العقل [476].

لقد شاع عند معظم المتصوفة اتّفاق على أنّ المعرفة الإلهية لا تتمّ بطريق دلائل العقل ولا شواهد النقل فحسب بل بالذوق، ولهذا فتجاوز النظر والبرهان مقدمة ضرورية في طريق التتلمذ، وعليه فالذوق الفرديّ –لا الشّرع ولا العقل –هو وحده وسيلة المعرفة ومصدرها، معرفة الله وصفاته، وما يجب له. فالذوق هو الذي يُقَوِّم حقائق الأشياء، ويحكم عليها بالحسن أو القبح، بأنها حقّ أو باطل [477]. وقد اعتبر ابن عربي من بعد عين القضاة العلمَ الوهبيّ– لا الكسبي –جوهريا لإدراك الحقائق المطلقة، ولذلك يقول: «من لا كشف له لا علم له» [478]. ولم يقل من لا عقل له ولا نقل له لا علم له.

وبناء على ما سبق ذكره، هل الصوفية فعلا ترفض العلوم الكسبية، وبذلك تتجاوز العقل والنقل معا، وتكتفي بأن تعرف مباشرة من مصدر العقل والنقل ألا وهو الله أو ما يُعرف بالعلوم الوهبيّة؟.

يقول الحارث المحاسبي (ت 243هـ) أحد أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري: "لكل شيء جوهر وجوهر الإنسان عقله، وجوهر العقل توفيق الله" [479]، يعني لا يمكن أن يتم توفيق الله إلاّ بالعقل، الذي هو هوية الإنسان وحقيقته، إذْ أن الشيء الثابت في الإنسان والذي لا يتغير هو العقل لذلك كان يسميه بعض المتصوفة بعقل الهداية وفي هذا الصدد يقول سهل التستري (ت 283هـ): «إنّ الله تعالى أمرهم أن يتقوه على مقدار طاقات العقول التي خصت بنور الهداية والقَبُول» [480].

ويعني العقل عند الصّوفية كذلك البصيرة والتي لا تكون إلاّ مع الإيمان وبذلك يصبح عقل البصيرة، عقلا عن الله أو بصيرة عنه. ويفرق الصوفية بين العقل الغريزي أو الفطري وعقل البصيرة أو العقل عن الله، فالأوّل بصير بأمر الدنيا، وُجِد لدى جميع الناس، مِنْ عمله الفطنة والكياسة، تكون عنه هداية الطبع، مَنْ حُرِم منه كان أحمقَ أو مجنونا. أما العقل عن الله أو عقل الفطرة فهو بصيرٌ بأمر الآخرة، يوجد لدى المؤمنين دون غيرهم، تكون عنه هداية الإيمان، يتفاوت المؤمنون في درجت. [481] والعقل الفطري إذا توفر له الإيمان والخوف تحوّل إلى عقل عن الله أو عقل البصيرة. فكلما زاد إيمان الصوفي أَنَالَهُ الله معرفته، بمعنى أن إجابة العلم تزيد في العقل، ويضربون مثلا توضيحيا للعلاقة بين الإيمان والعقل والعلم، فالعقل مثل الفتيلة، والعلم مثل النار، والمريد مثل الزيت، فعلى قدر المريد من الله، يعطي له النور وعلى قدر الإيمان يكتسب العقل. [482] وفي هذا الصدد يقول حسن الشرقاوي في كتابه معجم ألفاظ الصّوفية: "أنّه لا خِلاف بين الصوفية في أنّ العقل يختصّ بالنّظر والتلقين والتمييز بين الخطأ والصّواب والأمر والنّهي، ولكنّه قد يصيب ويخطئ حسب كماله وصدقه، أمّا إذا اتّفق مع القلب وهو الباطن في رأيهم كان الشخص ظاهره كباطنه، عقله كقلبه، شريعته كحقيقته، فلا تمييز بينهما ولا فرق بين العقل والقلب بهذا المعنى". [483] يعني أنّه لا تناقض بين أدلّة العقل وإيمان القلب.

غير أنّنا نجد عين القضاة يقرّ صراحة بأنّ إدراك العلم الأزليّ من طريق المقدّمات شبيه "بالضرب في حديد بارد، وإنّما التصديق الحقيقيّ به موقوف على ظهور نور في الباطن.... فتدرك بذلك النّور أنّ الله تعالى لا يشبه علمه علم الخلائق، وينقطع عند ذلك طمعك عن الإيمان المستفاد

من طريق العلم [484]. فالعقل من حيث الرتبة أدنى من طور الولاية، آلياته –لقصورها –عاجزة عن بلوغ تمام المعرفة لأنّها موكولة للعقل الأسمى ألا وهو الولاية.

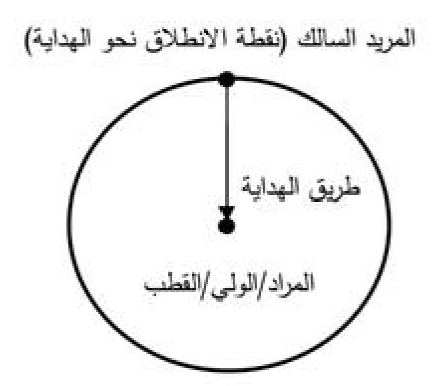
ومما تقدم يمكننا حصر خصائص الولاية في أفق عين القضاة في النّقاط التّالية:

– إن «الوليّ» شخص مخفيٌّ، لا يجاهر بنفسه، ولا يدعو لها بشكل علنيّ.

– الحاجة/الطلب يُوجدُ انجذاباً في قلب السالك يجرّه ويهديه باتّجاه المراد الوليّ.

– يقوم الوليّ بالهداية بصورة فردية، آخذاً بنظر الاعتبار استعداد كل واحد من مريديه.

ويمكن تصوير نموذج الولاية الصوفية من خلال الرّسم البياني التالي:



فالمسافة بين كل واحد من المريدين وبين مصدر الهداية، الذي هو الولي، غير متساوية. يعني لو فرضنا أن «الولي» تحيط به مجموعة من الدوائر المتداخلة، وكل سالك استقر على محيط أحد هذه الدوائر، وبدأ حركته من النقطة التي استقر عليها باتجاه مصدر الهداية، الذي يشكل قطب الدوائر كلّها أي الوليّ، فسوف يقطع كل سالك أو مريد (أو طالب هداية) شعاعاً مختلفاً ينطلق من محيط الدائرة المتعلقة به إلى المركز، وبذلك تتعدد الأشعة، وتختلف الطرق التي يسلكها كل واحد من المريدين، ولا ينطبق أحدها على الآخر، فلا يسلك مريدان طريقاً واحداً أو مسلكاً مشتركاً، فكل مسلك باتجاه مصدر الهداية يختلف عن المسلك الآخر في الطول والنوع، وربما يتقلص هذا الاختلاف إلى درجة يصعب بموجبها التمييز بين المسلكين، إلا أن ذلك لا ينفي وجود التفاوت بينهما. وبعد أن يجتاز السالكون هذه الطرق المختلفة فإنهم يصلون في النهاية إلى مقصد واحد،

وهو مركز الدائرة، أي «الولي». ومن هنا ذهب المتصوفة إلى أن الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق.

وقد كان من شأن انتظام الصّوفية في جماعات أن قوّى اعتقادهم في الأولياء، حتّى صار المتأخرون لا يعرفون ولا يذكرون إلاّ أولياء الصّوفيّة، ثم ألحقوا بهم الأولياء المتقدمين مثل معروف الكرخي وبشر الحافي. وقد وضع على رأس هؤلاء الصّوفية الحسن البصري [485] .

– الولاية سبيلا إلى الفناء

إنّ اعتبار عين القضاة الولاية سبيلا إلى الفناء فكرة سبقه إليها متصوّفة كثر انتخب هو بعضهم تقويةً لرأيه في المسألة، قال: "قال الخلديّ: التصوّف حالٌ تظهر فيها عينُ الرّبوبيّة وتضمحلّ فيها عين العبوديّة، وهذا هو مرادي، حيث أقول: فتلاشى العلمُ والعقلُ والقلبُ وبقي الكاتب بلا هو" [486].

وقد ذكر الجرجاني تعريف الولاية عند بعض الصوفية: "أنها قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه" [487]. وذكر القشيري أقوالاً لبعض مشايخ الصوفية تتضمن إشارات وتصريحات إلى مقام الفناء بالله عندهم. منها: قول الجنيد: "التصوف هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به". والمحبة توجب انتفاء المباينة، فإن المحب أبدا مع محبوبه. وقال السري: "لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد منهما للآخر: يا أنا". وقال أبو علي الجوزجاني: "الولي هو الفاني في حاله، الباقي في مشاهدة الحق سبحانه، تولى الله سياسته فتوالت عليه أنوار التوالي". وقال الجنيد في المحبة: "دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب [488]. وعن أبي سعيد الخراز قوله: "إذا أراد الله تعالى أن يوالي عبدا من عبيده فتح عليه باب ذكره فإذا استلذ الذكر فتح عليه باب القرب" [489] ثم رفعه إلى مجالس الأنس به، ثم أجلسه كرسي التوحيد [490] ثم رفع عنه الحجب وأدخله دار الفردانية، وكشف له عن الجلال والعظمة، فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة بقي بلا هو [491] وينقل الكلاباذي عن الشبلي قوله: "أنا أقول وأنا أسمع، فهل في الدارين غيري؟ [492]

وذكر الغزالي أن توحيد العوام لا إله إلا هو، وتوحيد الخواص: لا هو إلا هو قال: "فلا هو إلا هو، عبارة عما إليه الإشارة، وكيفما كان فلا إشارة إلا إليه، بل كلما أشرت فهو بالحقيقة الإشارة إليه" قال: "وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم: صرت سمعه الذي يسمع به..." إلى أن قال:

"وإذا كان هو سمعه وبصره ولسانه فهو السامع والباصر والناطق إذن لا غير. وإليه الإشارة بقوله تعالى لموسى عليه السلام: "مرضت فلم تعدني" وختم بقوله: فربما نظر الناظر إليه أن ذلك له تأويل كقوله: أنا الحقّ، وسبحاني [493] . وقد آلت هذه الفكرة إلى القول بفناء الإنية في عين الألوهية، ثم نفوا المباينة بين الاثنين.

بقي أن نشير في هذا الصّدد أنّ بين الولاية العرفانية والنبوة عنصراً مشتركاً هو كشف حقائق الوجود بقوة قدسية تفوق العقل. وهذه البذرة التي خلّقها الهمذاني، طوّرها الغزالي لاحقا. وقد كان الغزالي يرى أن فوق العقل طوراً للكشف تشاهد فيه أرواح الأنبياء والملائكة وتسمع أصواتهم.... وقد ذكر ابن عربي في "رسالة الأنوار ": "أن بين النبوة والولاية ثلاثة مشتركات، أحدها أن العلم عندهما هو علم من غير تعلم كسبي، والثاني أنّ الفعل لديهما هو فعل بالهمّة بخلاف ما جرت عليه العادة بوجود الأثر المادي في التأثير الفعلي، أي أن الفعل عندهما هو فعل خارق للعادة. أما الثالث فهو أنهما يريان عالم الخيال في الحس المشهود خلافاً لسائر الناس. لكن مع هذا فإنهما يفترقان بمجرد الخطاب، حيث أن مخاطبة الوليّ غير مخاطبة النبيّ. وهو يرى أنّ كل وليّ لله يأخذ بوساطة روحانية نبيه الذي هو على شريعته، ومن ذلك المقام يشهد. [494]

مهما يكن فان الاعتراف بمشاركة الأولياء للأنبياء بمزية العلم بالحقائق ومشاهدة عالم الخيال، وكذا التأثير في العالم الجسماني بالهمة مما يطلق عليه المعجزات والكرامات، كل ذلك يجعل من الولي تعبيراً آخر عن النبي، والعكس صحيح أيضاً، وبالتالي جاز أن لا يسدّ باب النبوة مثلما أن باب الولاية غير مسدود، رغم أن الولاية مكتسبة بالرياضات والمجاهدات، بخلاف النبوة الخاصة بالتشريع، حيث تأتي مباشرة من غير اكتساب.

ويظلّ أنّه بنظر العرفاء أنّ العارف أفضل من النبيّ في نبوّته الخاصّة بالتشريع، وذلك تبعاً لفضل الولاية على النبوّة الخاصّة. فالوليّ على قسمين كما يذكر الآملي: أحدهما هو الذي تكون ولايته أزلية ذاتية حقيقية، ويسمى بالولي المطلق، وهو القطب الأعظم. أمّا الآخر فهو الذي تكون ولايته مستفادة من ذلك الولي المطلق، ويسمى بالولي المقيد، وهو الإمام أو الخليفة. وكلا القسمين يرجعان إلى حقيقة نبينا محمد وورثته من أهل بيته. وحيث أن النبوة مختومة من حيث الإنباء فلم يبق إلا الولاية من حيث التصرف في النفوس أبد الآباد، حيث يكون هذا التصرف إلى غير نهاية، إذ باب الولاية مفتوح وباب النبوة مسدود كالذي اطلعنا عليه [495] .

وإنّنا إذا تأمّلنا أجوبة عين القضاة كما ذكرها في الشكوى وإذا دقّقنا في شرحه لمعنى اتّحاد الخالق بالمخلوق أو فناء المخلوق في الخالق، وتلاشيه واستغراقه ومحوه وما شابههما من هذه العبارات تبيّن لنا أنّه لا يقصد من هذه الألفاظ الفناء الوجوديّ واضمحلال إنسانيّة العارف اضمحلالا جوهريّا بل الاتّحاد في أفقه نوع من استيلاء الألوهيّة على الإنسانيّة حتّى كأنّ الطّبيعة البشريّة تفقد التصرّف بذاتها، بل تصبح أداة تستعملها الألوهيّة وتتصرّف بها كما تشاء، ولقد عبّر الحلاّج عن المقصود باستيلاء اللاّهوت على النّاسوت خير تعبير في البيتين التّاليين (من البسيط):

سبحان من أظهر ناسوته سرّ سنا لاهوته الثّاقب

ثمّ بدا لخلقه ظاهرًا في صورة الآكل والشّارب [496]

وحريّ بنا أن نتدبّر فكرة بديهيّة قد تصرفنا بداهتها عن التنبّه إلى دورها في صوغ معيار تفاضليّ. إنّ الأولياء يفضُلون الملائكة باعتبار أنّه تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم، الأمر الذي يعني أنّ حال المسجود له أعلى من حال السّاجد، وبما أنّ الأنبياء مبعوثون إلى الأولياء فإنّ هذا يقتضي وجوبًا أفضليتهم. "غير أنّ فكرة أفضلية الأنبياء على الأولياء التي يختصّ بها التصوّف السنّي لا تعدو أن تكون مجرّد أفضليّة وظيفيّة، إذ هي مجرد جسر يمكنهم من أن يضيفوا إلى الأولياء ما يختصّ به الأنبياء، كمشاهدة الله والمعراج والعصمة والإتيان بالمعجزات" [497].

4- السهروردي: الكمال هو الحكيم المتألّه

لقد سايرت أطروحة السّهروردي عن "الحكيم المتألّه" مذهبه العامّ في الإشراق، إذ أنّ مرتبة الحكيم المتألّه عنده، هي مرتبه الإشراق التّامّ- حيث يبرز إلى عالم النّور ويصير معلّقًا بالأنوار القاهرة [498].

والكاملون عند السهروردي، على درجات متفاوتة، فهم إمّا متوغّلون في البحث النظريّ (الحكمة)عديمو التألّه، ومنهم متوغّلون في التألّه ناقصون في البحث، أو متوغّلون في التألّه متوسّطون في البحث، وهذه درجة أعلى من سابقتها، ثمّ هناك الكاملون في التألّه والبحث، قال: "فإن إتّفق في الوقت متوغّل في التألّه والبحث، فله الرّياسة. وإن لم يتّفق، فالمتوغّل في التألّه، متوسّط في البحث. وإن لم يتّفق، فالحكيم المتوغّل في التألّه عديم البحث، وهو خليفة الله ولا تخلو أرضٌ من متوغّل في التألّه أبدًا. ولا رياسة في أرض الله للباحث المتوغّل في البحث، الذي لم يتوغّل في التألّه، إذ لا بدّ للخلافة في التلقّي" [499].

ونفهم من هذا النصّ، أنّ السهروردي يُعلي من قدر الحكمة الذوقيّة، على الحكمة البحثيّة بوجه عامٍ، إلاّ أنّه يرى مع ذلك أنّ أجود الطّلبة، طالب التألّه والبحث، ومن هنا، اتّهم السهروردي بأنّه يُفضّلُ الفيلسوف على النبيّ [500].

كما يشير النصّ إلى أنّ العالم لا يخلو قطّ من متوغّل في التألّه. وهو ما يؤكّده السّهروردي في مقدّمة حكمة الإشراق حيث قال: "إنّ العالم ما خلا قطّ من الحكمة "الذّوقيّة" وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبيّنات، وهو خليفة الله في أرضه، وهكذا يكون ما دامت السّماوات والأرض.

وبهذا الاستتباع فإنّ الحكمة الإشراقيّة عند شهاب الدّين السّهروردي أزليّة أبديّة، تتضمّن سائر الأزمنة وسائر الدّيانات، حتّى غير السّماويّة. وقد أشار شيخ الإشراق في معرض حديثه عن

الحكماء المتألّهين في كتابه المشارع والمطارحات إلى كلٍّ من أفلاطون وفيثاغورس وأغاثاذيمون [501] وزرادشت الفارسي وجاماسب وهرمس وأضاف إليهم في "حكمة الإشراق" بوداسف وبزرجمهر [502] وفرداشاوز .

ويتلقّى الحكيم المتألّه الأمر الإلهيّ من عالم الأنوار عن طريق إشراق وفيض نورانيّ، وهو فيض لا ينقطع في زمن معيّن. وقد يكون هذا الإشراق والفيض الإلهيّ في زمن النبوات تنزيلا، إلاّ أنّه في تلك الأزمنة يأخذ شكلا آخر، فالتّنزيل- بعبارة السّهروردي- موكلٌ إلى الأنبياء، والتأويل [503] والبيان إلى المظهر الأعظم الفارقليط .

والفارقليط هو "الفاروق بين الحقّ والباطل، وهو محمّد (ص) الذي لا تزال بعده أنوار الملكوت نازلة على العباد المتألّهين، الذين يتوسّلون بالنّور إلى النّور ليصعدوا بحبل الشّعاع [504] وليستغيثوا بالوحشة والدّهشة، لينالوا الأنس" . وإذا كانت هذه -باختصارٍ شديد-نظريّة السّهروردي في "الحكيم المتألّه" أو المرتبة العليا التي يمكن أن يصل إليها الصّوفيّ الإشراقيّ الكامل، فإنّنا نلمح فيها مؤثّرًا شيعيّا تظهر فيه نظريّة الإمامة، وليس غريبًا أن نجد هذا العنصر في فكر السّهروردي، فقد كان من العوامل التي أنتجت ثقافة الحقبة التي عاش فيها، إلاّ أنّ ذلك كان أيضًا سببًا قويّا يفسّر نهايته المفجعة.

لقدّ اعتبر السهروردي خير من جمع بين عناصر المعرفة العقليّة وعناصر الإدراك الصّوفي وذلك في منطقه الإشراقيّ القائم على الحكمة البحثيّة والحكمة الذّوقيّة، وهو بهذا يظلّ ثنائيّا كابن سينا، فهو منطقيّ فيلسوف من ناحية، يعتمد على العقل والبرهان في نقده للمنطق الأرسطيّ، بصرف النّظر عن دوافع هذا النّقد، وهي دوافع إشراقيّة، ثمّ هو إشراقيّ من ناحية أخرى يُبيّن للقرّاء تصوّرًا للعالم بما هو نورٌ ولدرجات هذا النّور، فهو يمثّل الفيلسوف المنطقيّ الإشراقيّ أي الحكيم [505] الباحث المتألّه .

ويُقدّم السهروردي تصوّرًا لهذا الحكيم الباحث المتألّه، وذلك في إطار تصنيفه لدرجات الحكماء فيقول: "العالم ما خلا قطّ عن الحكمة وعن شخص قائم بها، عنده الحجج والبيّنات مصداقًا [506] للآية الكريمة: "إنّي جاعل في الأرض خليفة" .

وقد صنّف السّهروردي الحكماء إلى حكماء بحثيين وحكماء إشراقيين، ثمّ حكماء يجمعون بين الحكمتين البحثيّة والإشراقيّة، ويرتّب الدّرجات لكلّ طائفة، وقد جعلها على أربع درجات: التووغّل والتوسّط والضّعف والعدم، ومن ثمّ يكن لدينا حسابيّا درجات ثلاثة رئيسيّة وأربعًا فرعيّة، الثّلاث الأولى بين التوغل والتألّه مثل أكثر الأنبياء والأولياء وهي:

1- حكيم عديم البحث وتوغل في التألّه مثل أكثر الأنبياء والأولياء.

2- حكيم إلهيّ متوغّل في البحث عديم التألّه مثل كثير من الفلاسفة.

3- حكيم إلهيّ متوغّل في البحث والتألّه، وهذه درجة نادرة لم يبلغها إلاّ السهروردي كما ذكر الشّارح [507] .

أمّا الدرجات الفرعيّة فهي تتفاوت بين التوغّل والتوسّط والضعف وهي [508] :

أ- حكيم إلهيّ متوسّط في البحث متوغّل في التألّه.

ب- حكيم إلهيّ متوغّل في البحث متوسّط في التألّه.

ج- حكيم إلهيّ متوغّل في البحث ضعيف في التألّه.

كما يصنّف السّهروردي طلاّب الحكمة على درجات متفاوتة تقابل درجات الحكماء الثّلاث، وهي:

- طالب البحث والتألّه وهو يطابق الحكيم الإشراقيّ المتوغّل في البحث والتألّه.

- طالب التألّه فحسب وهو يطابق الصّوفيّ عديم البحث المتوغّل في التألّه.

- طالب البحث فحسب، وهو يطابق الفيلسوف المتوغّل في البحث عديم التألّه.

والأفضل عند السهروردي الحكيم البحّاث المتألّه ثمّ الحكيم المتألّه ثمّ الحكيم البحّاث، يقول السهروردي: "وكتابنا هذا يعني حكمة الإشراق لطالبي التألّه وليس للباحث الذي لم يتألّه أو لم يطلب التالّهُ فيه نصيب" [509] .

وقد علّق قطب الدّين الشّيرازي على هذا بقوله بأنّ المتوغّل في البحث والتألّه له الرّياسة أي رياسة العالم العنصريّ لكماله في الحكمتين وإحرازه للشريفين وهو خليفة الله ن لأنّه أقرب الخالق منه

تعالى، وإن لم يفق لندرته وعزّته، فالمتوغّل في التألّه، المتوسّط في الباحث لا يسلم من الشكّ بخلاف الحاصل من التألّه، وإن لم يتّفق فالحكيم المتوغّل في التألّه عديم البحث وهو خليفة الله الذي يهدي به صراطًا مستقيمًا لا أن يقتله ضلالاً مُبينًا فصار وروده ملكة له بحيث تلحظ النفس متى شاءت من استبانة ليمكن أن يحصل له الملكة الثّانية الطّامسة وهي آخر المراتب [510] .

أ- مفهوم الإمامة

ألمحنا آنفا إلى أنّ آراء السّهروردي في الإمامة لا تختلف عمّا يقوله الإسماعيليّة إذ الإمام أرقى المتألّهين في عصره، وأكثرهم استعدادًا لتلقّي إشراق الأنوار العليا باعتباره يمثّل العقل الأوّل في عالم الصّنعة النّبويّة، فمرتبته من حيث الباطن مرتبة عقليّة سامية وليست مجرّد تبعيّة وراثيّة للنّسب إلى آل البيت.

أمّا السهروردي الذي نعتبره من دعاة الإسماعيليّة الذين شطحوا عن مبادئ الدّعوة ومبادئها العقلانيّة كما شطح غيره من الدّعاة، وضربوا بنظام التقيّة عرض الحائط، فكشفوا الأسرار رغم ما يحيط بهذا الكشف من مخاطر وأهوال، فقد تعرّض للإمامة في مقدّمة كتابه "حكمة الإشراق" قائلا: "ولا تظنّ أنّ الحكمة في هذه المدّة القصيرة كانت لاغية، بل العالم ما خلا قطّ عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبيّنات، وهو خليفة الله في أرضه، هذا الرّأي هو نفس ما يذهب إليه الإسماعيليّة في قولهم بضرورة وجود إمام خليفة الله في أرضه، ليدلّ النّاس على معاني الدّين، ويحافظ على الشّريعة التي شرعها جدّه الرّسول عليه الصّلاة والسّلام، خصّه الله سبحانه بالكلمة العليا، وملّكه الدّين والدّنيا، فمن سلّم له سلِمَ، ومن أطاعه غنِمَ، ومن والاه جلّ، ومن عاداه ذلّ.

والولاية بنظر الإسماعيليّة أفضل الدّعائم الإسلاميّة، فإن أطاع المؤمن الله تعالى وأقرّ برسالة الرّسول الكريم، وقام بأركان الدّين كلّها ثمّ عصى الإمام، أو كذّب به، فهو آثم في معصيته، وغير مقبولة منه طاعة الله وطاعة الرّسول.

ويقول السّهروردي أيضًا: "فإن اتّفق في الوقت متوغّل في التألّه والبحث فله الرّياسة، وإن لم يتّفق فالمتوغّل في التألّه، المتوسّط في البحث، فالحكيم المتوغّل في التألّه عديم البحث وهو خليفة الله للباحث المتوغّل في البحث الذي لم يتوغّل في التألّه، فإنّ المتوغّل في التألّه لا يخلو العالم منه وهو أحقّ من الباحث فحسب إذ لابدّ للخلافة من التلقّي، لأنّ خليفة الله ووزيره لا بدّ له من أن يتلقّى منه ما هو بصدده، ولست أعني بهذه الرّياسة التّغلّب، بل قد يكون الإمام المتألّه مستوليا

ظاهرًا وقد يكون خفيّا، وهو الذي سمّاه الكافّة "القطب" فله الرّياسة، وإن كان في غاية الخمول، وإذا كانت السّياسة بيده كان الزّمان نوريّا، وإذا خلا الزّمان عن تدبير إلهيّ كانت الظّلمات غالبة" [511] .

هذا النصّ يدعم رأينا القائل بأنّ السّهروردي كان من الدّعاة الإسماعيليّة ودرس أصول الدّعوة في قلعة آل موت الإيرانيّة لتوافق وتطابق ما يذهب إليه حول المتوغّل في التألّه مع ما يقول به الإسماعيليّة حول الإمام وضرورة وجوده خليفةً لله في الأرض معتمدين على بعض آي الذكر والحكيم وعلى نظريّة العقول العشرة ومطابقة هذه العقول الرّوحانيّة مع عالم الصّنعة النّبويّة. كما أنّ مرتبة الإمامة عند الإسماعيليّة تأتي في المرتبة الثّانية بعد مرتبة النّبوّة، لأنّها كما يقولون تتمّة للنبوّة عند حدّ المحافظة على الشّريعة وصيانة أحكامها وتطبيقها.

ب- المعرفة في أفق السهروردي

يلاحظ الباحث في فلسفة السهروردي أن العلاقة التي تربط الموجودات، تتعدى كونها علاقة أنوار مع بعضها البعض، لتصبح علاقة ترتبط بشأن شعوري، حيث كلّ نور لديه شوق ومحبة للنور القاهر الذي يسبقه، وهو يسعى بشكل قصدي لبلوغه وبلوغ نور الانوار، وهذا الأمر يتعدى إلى الإنسان ليشمل الكون بكلِّ تفاصيله، وما يميز الإنسان عن باقي الكائنات القدرة على السعي والوعي بهدف وجوده عبر المعرفة، وعلى ضوء الآية القرآنية: "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا" [512] . من هنا، نبسط الكلام في ماهية المعرفة عند السهروردي.

انطلاقاً من رؤية مخصوصة للمعرفة قام السهروردي بصوغ قراءة منهجية جديدة لها، تنطلق من معرفة الذات وحقيقتها، يقول: "إنّ غاية العارف هي بلوغ الحق بالتبيّن البرهاني أو العقد الإيماني. لذلك فهو يحرّك سره إلى القدس ليتصل به وينفصل عما سواه. أما الوسيلة التي تمكنه من بلوغ غايته، فهي عند شيخ الإشراق، الرياضة الموجهة إلى ثلاثة اغراض: أحدها تنحية ما دون الحق، والزهد مما يُعينه عليه. والثاني تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة، والعبادة مما تُعينه. والثالث بلطيف السر المتنبه، ويعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف" [513] ، فالغاية الأولى هو معرفة "الأنا"، والأنا في هذا المجال ليس مفهوماً: «فمن حيث مفهوم «أنا» لا يمنع وقوع الشركة... بينما الأنا علمك بذاتك بقوّة غير ذاتك فأنّك تعلم أنك أنت المدرك لذاتك لا غير ولا بأثر مطابق ولا بأثر غير مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول» [514] . هذا، وكلما أدرك الإنسان ذاته، تصبح معرفته أكثر مصداقية، حتى إذا وصل إلى مرحلة من مراحل التجرد عن العلائق أخذ يدرك الاشياء كما هي.

وهذا الكلام، لا يعفينا من سؤال، كيف يدرك الإنسان العالم المحيط به، وهل هذا العالم وهمي؟. كما أشرنا سابقاً، السهروردي لا ينكر العالم الواقعي، بل هو يراه تمام الواقعية، لذلك رفض

الكثير من الشروحات المشائية، فالإنسان يعيش في العالم بجسمه وهو يتعاطى مع أجسام اخرى فكيف يمكن أن يدركها؟ هنا تبدأ إجابة السهروردي.

كما رأينا، ينطلق السهروردي من العنصر الشعوري الموجود عند الإنسان، فعند ملاقاته للأشياء يتوجه إليها بشكل قصدي، وفي اللحظة التي يلاقيها فيها، من هنا تصبح الآن هي اللحظة الشعورية، التي يلتقطها الإنسان أثناء مواجهته للأجسام الأخرى، وهذا التوجه لا يكون بين حي وميت، يقول: "البرزخ الميت لا يدور بنفسه؛ فإنّ كل ما له مقصد يقصده ويصل إليه ويفارقه بنفسه، فليس بميت، إذ الموات إذا قصد بنفسه طبعاً إلى شيء لا يفارق مطلوبه، فإنه يلزم منه أن يكون طالباً بالطبع لما يهرب منه عنه طبعاً، وهو محال" [515] فالعلاقة إذن بين عناصر وجودية، تتطلب استحضار المُدرِك للأمر المُدرَك إلى النفس وحضورها فيها. وهنا تصبح المعرفة بالشيء بمقدار استعدادات القاصد للمعرفة.

وهذا الأمر يجعل الحواس وسائط تنقل ما تحس به إلى الحس المشترك، فتنطبع في النفس التي تدرك المطبوع فيها بالذات دون العلائق الخارجية المرافقة لها. فتصبح كلّ معرفة تعبيرا عن حقيقة غير متأتية عن الحواس إنما هي معرفة شعورية، ناتجة عن سلسلة الانعكاسات والاشراقات التي بتركب منها البناء الوجودي وهي في نفس الوقت فيوضات من اشراقات المعرفة تربط الأنوار من أعلى إلى أسفل حتى تصل الإشراقات إلى آخر الأنوار الكونية وهو روح القدس أو رب صنم النوع الإنساني، فيكون من شرارته النفس الإنسانية إليه، فيشرق عليها حسب أستعدادها لتلقى المعرفة المباشرة منه.

فالسهروردي يبني المعرفة الإنسانية على أساس استمرار الوحي في حياة الإنسان وعدم انقطاعه لعدم انقطاع النور نفسه، وحتى لا يتناقض مع الإسلام في نظرته اعتبر ربّ النوع الإنساني هو روح النبي التي يستقى منها طاقة الوحي [516]، وبذلك يستطيع الإنسان المنعتق من حدود البدن أن يعيد انتاج الوحي بشكل مستمر عبر عملية تفسيرية، ففي كتاب "أجنحة جبريل" عندما يسأل الرجل الحكيم الشيخ قائلاً: "علمني الآن كلام الله"، يجيبه: "ما دمت في هذه القرية فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى. ولكني أعلمك قدر ما أنت ميسر له" [517]، فهذا الكلام يأخذنا إلى ما نريد قوله، فالمعرفة عند السهروردي تحتاج دائماً إلى موضوع ينطبع في النفس "كلمة"، وهذه الكلمة تأخذ معناها عبر النوع الإنساني.

وهذه المعرفة المتأتية من الإشراق الإلهي، لا تتناقض مع المعرفة البحثية، التي أعاد ترميمها انطلاقاً من رؤيته الإشراقية، من هنا نرى نقداً للمنطق الأرسطي عبر جعل الشعور واهبًا للمعاني، من هنا نرى بعض الأمثلة:

– لا بد من أن يتم التعريف بأمور تخصه إمّا بتخصيص الآحاد أو البعض أو الكل، فالتعريف انتقال من العام إلى الخاصّ، ومن الكليّ إلى الجزئيّ، في حين أن التعريف الأرسطي انتقال من عام إلى عام ولكن بدرجة أقل كما هو واضح في الكليات الخمس، فهي كلها كليات لا تشير إلى تخصيص.

– لا بد أن يكون التعريف بما هو أظهر من الشيء المعرف لا بمثله أو بما هو أخفى منه أو بما لا يعرف إلا به، والتعريف الأرسطي تعريف بمثل الشيء المعرف به فالإنسان حيوان ناطق، والحيوانية والنطقية كلاهما مثل الإنسانية أو أخفى منها أو لا يعرف إلا بها.

– لا بد أن يكون الشيء الذي يعرف به معلوما قبل الشيء المطلوب تعريفه لا معه، وفي المنطق الأرسطي لم نعلم الحيوانية والنطقية قبل تعريفنا للإنسان.

– لا يكون التعريف مجرد تبديل لفظ بآخر فالإنسان والحيوان لفظان بديلان.

– إذا كان هناك جزء من الشيء مشكوكاً فيه يستحيل الحدّ الذي يبغي تعريفاً جامعاً مانعاً له.

– إذا كان هناك جزء من الشيء غير معروف، يستحيل الحد، وإذا كان ذلك حال الأمور الظاهرة، فالأولى أن يكون الحال كذلك في الأمور غير المحسوسة. ما الضامن على أنه لا يوجد ذاتي آخر غفل عنه، وحصر الذاتيات أمر صعب ويستحيل أن يكون حصراً تاماً.

– لا يعرف الذاتي الخاصّ(الفصل) إلا بالذات العامّ(الجنس)، ولما كان الذاتيّ العامّ مجهولا، فإن الذاتيّ الخاصّ يكون مجهولا كذلك. ولا يمكن للحسّ أن يعطينا معرفة فلا بد إذن من معرفته بطريق آخر.

– يستحيل معرفة شيء عن طريق التعريف الأرسطي القائم على الجوهر والعرض للأسباب التالية:

– الجوهر له فصول مجهولة، مثل النفس والمفارقات الأخرى الجوهرية.

– الجوهر معرفة بأمر سلبي يحتاج إلى تعريف.

– الأجسام والأعراض غير متصورة أصلا، بل تعرف بالحس المشاهدة.

– معرفة الجواهر باللوازم، واللوازم لها خصوصيات تعرف بلوازم أخرى إلى ما لانهاية، ومن ثم فلا يمكن أن يعرف شيء في الوجود أصلاً.

اللومية معرفة عرضية لا تحتاج إلى التعريف، لأنها شيء بسيط وليس لها جزء آخر مجهول [518].

وهذا النّقد، لم يكن عشوائياً، فالمشاهدة وحدها هي التي تعطي الخاصّ، وهي المعرفة البعديّة السابقة عليها، وتعطي معرفة جديدة لا يمكن للتعريف الأرسطيّ أن يصل إليها وهي الضّامن لصدق المعرفة الإنسانيّة ومقياس لها. بالتالي، فما سيتوصل إليه الإشراقي، لا يجب أن يتناقض مع البحث، وإلا كان ما توصّل إليه يتناقض مع العقل، وهذا ما يجعل الإشراقية إدراكا فلسفيّا وليس معرفة صوفيّة بالمعنى الدّقيق للكلمة، فالفرق بين الأوّل والثاني، أنّ الأول إدراك للحقيقة بالحسّ والعقل. فالعلم إدراك للمحسوسات الجزئية بالحسّ إدراكاً مباشراً، وتحصيل للأوليات العقلية والمبادئ الكلية بالنّظر العقليّ تحصيلاً واضحاً؛ أمّا الثّاني فإدراك للحقّ بالإشراق والإلهام [519].

ج- في المنهج الإشراقي أو الطريقة

في البداية لا بدّ من الإشارة إلى أنّ السّهروردي لم يستخدم مصطلح المنهج، إنّما استعاض عنه بلفظ الطريقة، وهو في هذا لا يخالف النهج الصوفي العرفاني. فما يسعى إليه الصّوفي لا سيما السهروردي لا يتمثل بقواعد وأدوات معرفية، يمكن الحديث عنها، إنما هي إشارات يتّبعها تطبيقات تجمع بين النّظر والذوق أو الحكمة والتألّه. فهذا المذهب يتكوّن من معطيين: الحدس والبرهان. فلا يمكن أن يتمّ إشراق إلا إذا كان هناك حدس سابق، أو كشف وتجربة روحية يحصل منها الحكيم المتأله على علم إشراقيّ، وبعدها تتمّ له البرهنة عليه عقلا.

والجانب الأوّل عبارة عن تجربة روحيّة محض تقوم على عنصر حدسيّ، والحدس يتم بالقلب وهو سابق على البرهان وأساس له، ولا يمكن أن يتمّ برهان دون حدس، لذلك يقول السهروردي واصفاً ما وصل إليه من معارف: "ولم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت عليه الحجة حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ما كان يشككني فيه مشكك" [520]، فالأصل والمبدأ في الفلسفة الإشراقية هو إشراق الأنوار الإلهية، وهذا يعود إلى طبيعة الوجود المؤلّف من الأنوار، والمعرفة لا بدّ من أن تكون من طبيعة الوجود نفسه، وهذا ما تثبته التجارب المعرفية: "وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة أشاروا إلى هذا. وأفلاطون، ومن قبله سقراط، ومن سبقه مثل هرمس وأغاتاذيمون وأنبادقلس، كلّهم يروون هذا الرأي. وأكثرهم صرّح بأنّه شاهدها في عالم النّور. وحكى أفلاطون عن نفسه أنّه خلع الظلمات وشاهدها، وحكماء الفرس والهند قاطبة على هذا. وإذا اعتُبر رصد شخصٍ أو شخصين في أمور فلكية، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في أرصادهم الروحانية" [521].

أمّا الجانب الثاني فهو البحث، والسّهروردي جعله سابقاً للتجربة الإشراقية ومورداً للتثبت بعد ذلك، من هنا قال: "ومن لم يتمهّر في العلوم البحثيّة فلا سبيل إلى كتابي الموسوم بحكمة الإشراق، وهذا الكتاب ينبغي أن يقرأ قبله وبعد تحقيق المختصر الموسوم بالتلويحات" [522]، فهذا الجانب مهمّ

بالنسبة للسّهروردي، لأنّه على الرّغم من انتقاده للحكماء المشائين، إلا أنه لم يلغ العقل ودوره وأبقاه دليلاً قاطعاً. فكما يقول الديناني: "يرفض (السهروردي) وضع الموهوم في موضع المعقول" [523]. فبالنسبة إليه، هاتان التجربتان، التجربة الروحية والبرهان العقلي موجودان عند كلّ فيلسوف إشراقيّ، لذلك بيّن في رسالته "اعتقاد الحكماء" اتّفاق الإلهيات المشائية مع التّعاليم الرّوحية للحلاج ليبني اتّفاق العقل مع القلب، والذّوق مع النظر، ويقيم العلوم العقلية على أساس العلوم الكشفيّة، ويعيد بناء الإلهيات المشائية على أساس التجربة الرّوحية.

وهذا ما يعنيه بعض المستشرقين من تجاوز السّهروردي لفلسفة المشائين. فإذا كان السهروردي لم يرفض فلسفة أرسطو وأبقى عليها كمقدمة بعد إعادة النظر ببعض الزوائد فيها، فإنّ ذلك يعني أنّه أراد التّحقّق من صحّتها بالتجربة. فلا يوجد تعارض بين الفلسفة الأرسطية والتجربة إلا عند المشائين الذين أرادوا إقامة فلسفة أرسطو على الجدل العقليّ.

د- الإشراق بما هو كمالٌ

أورد الشيخ مصطفى عبد الرازق [524] كلاما مطولا للشيخ طاش كبرى زاده ذكره في مقدمات كشف الظنون، ويوافقه عليه، فيقول: "حكمة الإشراق هي من العلوم الفلسفية بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية، كما أن الحكمة الطبيعية والإلهية منها بمنزلة الكلام منها. وبيان ذلك أن السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع بما له من صفات الكمال، والتنزه عن النقصان، وبما صدر عنه من الآثار والأفعال في النشأة الأولى والآخرة، وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد. والطريق إلى هذه المعرفة من وجهين:

أحدهما: طريقة أهل النظر والاستدلال.

وثانيهما: طريقة أهل الرياضة والمجاهدات.

والسالكون للطريقة الأولى، إن التزموا ملة من ملل الأنبياء فهم المتكلمون، وإلا فهم الحكماء المشاؤون. والسالكون إلى الطريقة الثانية، إن وافقوا في رياضتهم أحكام الشرع فهم الصوفية، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون. فلكلّ طريقة طائفتان (نلاحظ هنا أنه جعل الحكمة الإشراقية في مقابل الشرع، وخارجة عنه).

وحاصل الطريقة الأولى: الاستكمال بالقوة النظرية، والترقّي في مراتبها الأربعة، أعني مرتبة العقل الهيولى [525]، والعقل بالفعل [526]، والعقل بالملكة [527]، والعقل المستفاد [528]، والأخيرة هي الغاية القصوى لكونها عبارة عن مشاهد النظريات التي أدركتها النفس بحيث لا يغيب عنها شيء، ولهذا قيل: لا يوجد المستفاد لأحد في هذه الدار بل في دار القرار، اللهم إلا بعض المتجردين من علائق البدن والمنخرطين في سلك المجردات.

وحاصل الطريقة الثانية (التى هي طريقة أهل الرياضة والمجاهدات، طريقة الصوفية من المتشرعين، والإشراقيين من الفلاسفة): الاستكمال بالقوة العملية، والترقي في درجاتها التي:

أولها: تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع والنواميس الإلهية.

وثانيها: تهذيب الباطن عن الأخلاق الذميمة.

وثالثها: تحلى النفس بالصور القدسية الخالصة عن شوائب الشكوك والأوهام.

ورابعها: ملاحظة جمال الله سبحانه وتعالى وجلاله، وقصر النظر على كماله.

والدرجة الثالثة من هذه القوة، وإن شاركتها المرتبة الرابعة من القوة النظرية، فإنها تفيض على النفس منها صور المعلومات على سبيل المشاهدة كما في العقل المستفاد إلا أنها تفارقها من وجهين:

أحدهما: أن الحاصل المستفاد لا يخلو عن الشبهات الوهمية، لأن الوهم له استيلاء في طريق المباحثة، بخلاف تلك الصور القدسية، فإن القوى الحسية قد سخرت هناك للقوة العقلية فلا تنازعها فيما تحكم به.

وثانيهما: أن الفائض على النفس في الدرجة الثالثة قد تكون صوراً كثيرة استعدت النفس بصفائها عن الكدورات، وصقالتها عن أوساخ التعلقات لأن تفيض تلك الصور عليها، كمرآة صقلت وحوذى بها ما فيه صور كثيرة، فإنه يتراءى فيها ما تَسِعُ من تلك الصور. والفائض عليها في العقل المستفاد هو العلوم التى تناسب تلك المبادىء التى رتبت معاً لتؤدي إلى مجهول، كمرآة صقل شيء يسير منها فلا يرتسم فيها إلا شيء قليل من الأشياء المحاذية لها. ذكره ابن خلدون في "المقدمة" انتهى المراد من كلام الشيخ مصطفى عبد الرازق.

فمبدأ هذه الفلسفة وأساسها الأول على ما يذكر الدكتور مدكور [529]: "أن الله نور الأنوار، ومصدر جميع الكائنات، فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والروحي. والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك، وتشرف على نظامها، كما يذكر السهروردي، في هياكل النور" [530].

تعتمد الفلسفة الإشراقية إذن على نظرية العقول العشرة الفارابية مختلطة بعناصر من الفلسفة الفارسية القديمة. وإذا كان العالم في جملته– فيما تذهب إليه الفلسفة الإشراقية– قد برز من إشراق الله وفيضه، فالنفس تصل كذلك إلى بهجتها بواسطة الفيض والإشراق. فإذا ما تجردنا عن الملذات الجسمية، تجلى علينا نور إلهي لا ينقطع مدده عنا. وهذا النور صادر عن كائن منزلته منا كمنزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنساني، وهو الواهب لجميع الصور ومصدر النفوس على اختلافها.

ويسمى الروح المقدسة أو بلغة الفلاسفة العقل الفعال، كما يذكر السهروردي في هياكل النور" [531]
. ومتى ارتبطنا به –بناءً على تصور هذه الفلسفة –أدركنا المعلومات المختلفة، واتصلت أرواحنا بالنفوس السماوية التي تعيننا على كشف الغيب في حال اليقظة والنوم.

وليس للتصوف من غاية إلا هذا الارتباط، والإشراقيون يسعون إليه ما استطاعوا وكثيراً ما ينعمون به. أما الأنبياء فهم في اتصال دائم وسعادة مستمرة يقول السهروردى: "إن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت، وإنما يشغلها عن عالمها هذا القوى البدنية ومشاغلها، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر، تتخلص أحياناً إلى عالم القدس، وتتصل بأبيها المقدس، وتتلقى منه المعارف، وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها، وتتلقى منها المغيبات في نومها ويقظتها، كمرآة تنتقش بمقابلة ذي نقش" [532] .

إنّ "الفلسفة الإشراقية التى دعا إليها السهروردي متأثرة في بدئها ونهايتها بتعاليم الفارابي، ذلك لأنها مؤسسة على نظرية الفيض الفارابية، ونزوعها إلى العالم العلويّ. غير أن هذه الفلسفة صوفية كلها، أو التصوف هو كل شيء فيها، في حين أنه ليس لدى الفارابي إلا قطعة من مذهب متنوع الأجزاء.

إلاّ أن الإشراقي لا يقنع بالاتصال بالعقل الفعال وحده، بل يطمع في الاتحاد بالله مباشرة والامتزاج بنور الأنوار (كما يذكر السهروردي في هياكل النور) [533] . فكأن السهروردي حين دعا إلى الاختيار بين تصوّف الحلاج وتصوف الفارابى رأى أن يجمع بينهما، وأن يقول بالاتصال والاتحاد معاً؛ وهذه نزعة توفيق أخرى تتفق مع روحه العامة.

وقد أكد مدكور أنّ: "هذا التصوف العقلي المبني على فكرة الفيض يبدو كذلك عند صوفي وفيلسوف آخر من رجال القرن الثالث عشر، ونعنى به ابن سبعين... "والذي وصفه بأنه" المفكر النقاد الذى لم يُدْرَس بعد دراسة كافية ولائقة به، على الرغم مما في آرائه من حصافة، وفي أفكاره من عمق ودقة. وأكبر مصدر نعتمد عليه حتى اليوم في تعرف نظرياته هو المراسلات التي دارت بينه وبين الإمبراطور فردريك الثاني حاكم صقلية (ت 1250م).

وكلنا يعلم ما كان عليه فردريك الثاني من رغبة في العلم وحب للأدب والفلسفة العربية. لهذا وجّه إلى مفكري الإسلام أربعة أسئلة أجاب عنها ابن سبعين عالم سبتة، وهي: قدم العالم، والمقولات العشر، وما وراء الطبيعة في غايته ومبادئه، وطبيعة النفس. وهذه الأسئلة تلخص تماماً

المشاكل الهامة التي كانت تشغل المفكرين عامة وتلاميذ أرسطو على الخصوص في ذلك العصر. وقد أجاب عنها ابن سبعين إجابة موسعة بحيث ضمنها كل مذهبه وآرائه الخاصة.

فتصوف السهروردي وابن سبعين مؤسس على دعائم فلسفية. وفى رأيهما أن الكائن الممكن يستلزم كائناً آخر واجب الوجود بذاته ليمنحه الوجود ويفيض عليه بالخلق والإبداع، وهذا الكائن واجب الوجود هو الله، فهو موجود أزلاً، بنفسه ودون حاجة إلى أيّ مُوجِد آخر، وإلا امتدت السلسلة إلى ما لا نهاية. والكائنات الأخرى جميعها مظاهر لعلمه وإرادته، ومنه تستمد الحياة والوجود؛ فوجودها إذن عرضي وبالتبع. وعلى هذا ليس ثمة إلا كائن واحد موجود حقيقة وضرورة، بل هو الوجود كله، والكائنات الأخرى لا تسمى موجودات إلا بضرب من التوسع والمجاز.

هذه هي نظرية وحدة الوجود التى اعتنقها جماعة من الصوفية بعد انحطاط الدراسات الفلسفية في الإسلام، وقد تكونت في أوائل القرن الثاني عشر الميلادى، وانتشرت بعد ذلك في بلاد الأندلس والمشرق. ومن أكبر أنصارها محيى الدين ابن عربي المتوفي سنة 1240 ميلادية، وجلال الدين الرومي (ت 1273)، وشعراء آخرون من متصوفة الفرس. ويصعد مذهب الوحدة هذا كما لاحظ ابن تيمية إلى ابن سينا والفارابي.

وإذا كان الله هو الموجود الحق وجب أن تتلاشى فيه سائر الموجودات الأخرى؛ وهنا يختلط التصوف بالفلسفة اختلاطاً كبيراً. فكأن مذهب المشائين من العرب لما حورب في شخص الفلاسفة وجد ملجأ لدى الصوفية، وكثير من الأفكار الفلسفية الممقوتة تبناها المتصوفة وأبرزوها في صور أخرى مقبولة ولو إلى حين. وفى رأينا أنه لا يمكن أن يدرس تاريخ التفكير الفلسفي الإسلامي في العصور الأخيرة دراسة كاملة، منعزلا عما كتبه المتصوفة وعلماء الكلام.

بيد أن الصوفية بدورهم لم يسلموا من شرور الفلسفة وويلاتها، وما إن تفلسفوا حتى أضحوا عرضة للمحاربة والانتقام. فالسهروردي قتل بأمر صلاح الدين، وابن سبعين انتحر في مكة بسبب مهاجمات وجهت إليه في الغالب، واتهم معاصره ابن عربى بالإلحاد والزندقة من كثير من أهل السنة"[534] .

خاتمة

لقد صوّر كلّ من الحلاّج وعين القضاة والسّهروردي فكرة الكمال بما هي أعلى المقامات وأسماها التي يمكن أن يبلغها المتجرّد ولعلّنا هنا نوفّق في رصد بعض أوجه التّقارب، هي:

– لقد اتّفق ثلاثتهم على نفي القول بالحلول والاتّحاد عن هذه المرتبة، فالحلاّج مثلا قال: "علوّه من غير توقّل، ومجيئه من غير تنقّل "هو الأوّل والآخر والظّاهر والباطن" [535]، القريب البعيد "ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير" [536] " [537]. أمّا السهروردي فيؤكّد أنّ الاتّحاد باطل، فهو يعني أنّ نفسين سوف يصبحان نفسًا واحدة، وهما غير متكافئتين [538]، لذا فهو يرى الاتّحاد محال، و"أنّ توهّم الحلول نقص" [539]. أمّاعين القضاة فيرى أنّ هناك "لطيفة إلهيّة" تُحلّ محلّ العبد الفاني، وهي التي يُشار إليها مجازًا على أنّها للعبد، ولكن على الحقيقة، فلا شيء للعبد وليس هناك غير تلك اللّطيفة الإلهيّة، فلا اتّحاد ولا إثنينيّة.

– كانت غاية السّهروردي من مذهبه، الوصول بالنّفس إلى مرتبة النّوريّة التّامّة، فتتلقّى الإشراق عن "الأنوار الكاملة" ثمّ تُشرق هي على ما تحتها [540]. وذلك هو معنى الوساطة عند السّهروردي، وأمّا الحلاّج فكان على وعي بأنه "إذا دنا وقت الكشف امتحى نعوت الوصف" [541].

– حملت فكرة السهروردي عن الحكيم المتألّه، وفكرة الحلاّج حول الحقيقة المحمّديّة معنى الإنتماء الإنسانيّ الشّامل بقطع النّظر عن الانتماء إلى رسالات سماويّة أو غير سماويّة. ولعلّنا هنا نحسن الاختيار حين نذكر مثال أفلاطون حين عدّه السهروردي حكيم عصره المتألّه.

– على حين قرّر السهروردي رياسة الحكيم المتالّه، سواء أكانت ظاهرة أو باطنة، قرّر الجلاّج بكلّ وضوح أنّ الحبّ مكاشفة، احتواء كليّ، ومن الطويل قال:

[542]

[542]
حويتُ بكلّي كلّ كلّك يا قدسي   تكاشفني حتّى كأنّك في نفسي

– وأخيرًا، فقد اتّفقوا على أنّ هذه الدّرجة الأخيرة لا تصلها النّفس إلاّ بعد اجتياز طريق طويل، هو عند السّهروردي مراتب من الإشراق النّورانيّ، وهو عند الحلاّج رياضات مضنية شاقّة من قبيل أن يمكث في صحن المسجد بمكّة سنة كاملة لا يبرح من موضعه إلاّ للطّهارة والطّواف [543]، بل أكثر من ذلك "كان ينوي في أوّل رمضان، ويفطر يوم العيد وكان يختم القرآن كلّ ليلة في ركعتين وكلّ يوم في مائتي ركعة" [544].

الفصل الثاني
بعض المواقف المتباينة من مسألة "الحلول"

1- في الفناء بما هو عتبة للحلول

يشير الكثير من كتّاب التصّوّف إلى اعتبار أبا يزيد البسطامي (ت 261هـ) أوّل من أعطى للفناء مفهومًا محدّدًا وواضحًا. وقد اعتبر نيكلسون أنّ أهمّية البسطامي في تاريخ التصوّف الإسلاميّ راجعة إلى أنّه أوّل من استعمل كلمة "الفناء" بمعناها الصّوفي الدّقيق، أي بمعنى محو النّفس الإنسانيّة وآثارها وصفاتها، حتّى ليمكن أن يُعدّ هذا الرّجل بحقّ أوّل واضع لمذهب الفناء [545]. ولقد خالف الأستاذ ماسنيون في نسبة ذلك لذي النّون المصريّ (ت 245هـ).

ورغم أنّ السّلمي في "طبقاته" قد ذكر عن الخرّاز (ت 286هـ) أنّه أوّل من خاض علم الفناء فأطلق حكمًا عامّا لم يناقشه مع البسطامي في الواقع للكلام عمّا وراء الفناء، فإنّ الخرّاز في كلامه عن الفناء كان يؤكّد ذكر الأشياء سعيًا لارتباطه بذكر الله تعالى في قلبه، لا سعيًا إلى الاتّحاد [546]. وقال الخرّاز واصفًا هذا النّوع من الفناء: "أوّل مقام لمن وجد علم التوحيد، وقام من حقّق فناء ذكر الأشياء في قلبه" [547].

ولا يطعن في هذا ما ذكرته كتب التّراجم من أنّ أبا سعيد الخرّاز كان اوّل من تكلّم في علم "الفناء والبقاء" حيث أنّ المرحلة السّابقة كانت بدايات لم تبلغ حدّ النّظريّة كمالاً. فالثّابت تاريخيّا أنّ أبا يزيد البسطاميّ قد تقدّمه –وأنّه أسهب في التحدّث عن معراجه الرّوحيّ الذي وصل فيه إلى أقصى مراحل الفناء–وهو الفناء الذي اقترن بأحوال مثل السّكر والاصطلام والشّطح فهو قد بقي

عند مذهب "التّجاوزات" الفنائيّة إلاّ أنّ أبا سعيد الخرّاز كان أكثر تعمّقًا في الكلام عن حال الفناء. وقد قيل إنّه أوّل من تكلّم في علم الفناء والبقاء، وقيل أيضًا إنّه سيّد من تكلّم في علم الفناء والبقاء، ومن هنا وجب التسليم بأنّ استخدام لفظ "الفناء" استخدامًا صوفيّا دقيقًا وصريحًا بالمعنى الذي ساد في القرنين الثّالث والرّابع كان على يد البسطامي [548]. شيخ الحلاج.

2- الحلول مسألة خلافيّة

لم يشكّ الحلاّج ولا عين القضاة ولا السّهروردي في أنّ قلب المؤمن هو عرش الله كما أنّهم اتّفقوا على القول بأنّ الشّريعة الإسلاميّة تحرّم إفشاء سرّ الرّبوبيّة وفي ذات الآن هي تبيح دم من يدّعي أنّ الألوهيّة قد حلّت في إنسانيّة المؤمن وأنّ الله قد اتّخذ قلب الإنسان عرشًا وسكنا. ولكن ما هو رأي الشّريعة الإسلاميّة في مسألة الحلول؟

يمكننا أنّ نقسّم موقف المسلمين في مسألة الحلول إلى أربعة أقسام: موقف الفقهاء وموقف المفسّرين وموقف المتكلّمين وموقف الصّوفيين.

- موقف الفقهاء:

الفقهاء فئتان:

الفئة الأولى: وهم الأكثريّة السّاحقة قد كفّرت الحلاّج كما كفّرت عين القضاة وغيرهما ممّن قالوا بنظريّة الحلول، ويمكننا أن نعتبر أبا بكر محمّد بن داود بن عليّ بن خالف الأصفهاني الملقّب بابن داود ممثّل هذه الفئة وهو الذي أفتى بقتل الحلاّج.

الفئة الثّانية: هم الذين توقّفوا عن الحكم على أقوال المتصوّفة وعدّوها خارجة عن اختصاص المحاكم الشرعيّة ويمكننا أن نعدّ العبّاس أحمد بن عمر بن سريج ممثّلا لهذه الفئة إذ طُلب منه أن يفتي في مقتل الحلاّج فرفض. وقد جاء في أخبار الحلاّج أنّه "يروى عن إبراهيم بن شيبان أنّه قال: دخلت على ابن سريج يوم قتل الحلاّج، فقلت: يا أبا العبّاس ما تقول في فتوى هؤلاء في قتل الرّجل؟ قال: لعلّهم نسوا قول الله تعال: أتقتلون رجلا أن يقول ربّي الله؟ وقال الواسطي: قلت لابن سريج: ما تقول في الحلاّج؟ قال: أمّا أنا أراه حافظًا للقرآن عالمًا به ماهرًا في الفقه عالمًا بالحديث والأخبار والسّنن صائمًا الدّهر قائمًا اللّيل يعظ ويبكي ويتكلّم بكلام لا أفهمه فلا أحكم بكفره" [549] .

- موقف المفسّرين:

المفسّرون كذلك فئتان، نكتفي بذكر أولئك الذين ذكروا في تفاسيرهم أقوال المتصوّفة في الحلول كابن عطا والسّلمي، فابن عطا مُحدّث وشيخ يعترف به الحنابلة، أمّا تفسير السّلمي فقد دُرّس في نيسابور ومدرسة النّظاميّة ثمّ جدّد نشره البقلي ولا يزال يُعاد طبعه إلى الآن.

- موقف المتكلّمين:

نكتفي بذكر هذين النّموذجين:

قال العلامة جلال الدين السيوطي رحمه الله تعالى في كتابه الحاوي للفتاوي: "واعلم أنه وقع في عبارة بعض المحققين لفظ الاتحاد، إشارة منهم إلى حقيقة التوحيد، فإن الاتحاد عندهم هو المبالغة في التوحيد. التوحيد معرفة الواحد والأحد، فاشتبه ذلك على من لا يفهم إشاراتِهِم، فحملوه على غير محمله؛ فغلطوا وهلكوا بذلك... إلى أن قال: فإذن أصل الاتحاد باطل محال، مردود شرعاً وعقلاً وعرفاً بإجماع الأنبياء ومشايخ الصوفية وسائر العلماء والمسلمين، وليس هذا مذهب الصوفية، وإنما قاله طائفة غلاة لقلة علمهم وسوء حظهم من الله تعالى، فشابهوا بهذا القولِ النصارى الذين قالوا في عيسى عليه السلام: اتَّحَد ناسوتُهُ بلاهوتِهِ. وأمّا مَنْ حفظه الله تعالى بالعناية، فإنهم لم يعتقدوا اتحاداً ولا حلولاً، وإن وقع منهم لفظ الاتحاد فإنما يريدون به محو أنفسهم، وإثبات الحق سبحانه.

قال: وقد يُذْكَر الاتحاد بمعنى فناء المخالفات، وبقاء الموافقات، وفناء حظوظ النفس من الدنيا، وبقاء الرغبة في الآخرة، وفناء الأوصاف الذميمة، وبقاء الأوصاف الحميدة، وفناء الشك، وبقاء اليقين، وفناء الغفلة وبقاء الذكر.

قال: وأما قول أبي يزيد البسطامي رحمه الله تعالى: "سبحاني، ما أعظم شأني" فهو في معرض الحكاية عن الله، وكذلك قول من قال: "أنا الحق" محمول على الحكاية، ولا يُظَنُّ بهؤلاء العارفين الحلول والاتحاد، لأنّ ذلك غير مظنون بعاقل، فضلاً عن المتميزين بخصوص المكاشفات واليقين والمشاهدات. ولا يُظَنُّ بالعقلاء المتميزين على أهل زمانهم بالعلم الراجح والعمل الصالح والمجاهدة وحفظ حدود الشّرع الغلطُ بالحلول والاتحاد، كما غلط النصارى في ظنهم ذلك في حق عيسى عليه السلام. وإنما حدث ذلك في الإسلام من واقعاتِ جهلةِ المتصوفة، وأما العلماء العارفون المحققون فحاشاهم من ذلك... إلى أن قال: والحاصل أن لفظ الاتحاد مشترك، فيطلق على المعنى

المذموم الذي هو أخو الحلول، وهو كفر. ويطلق على مقام الفناء اصطلاحاً اصطلح عليه الصوفية، ولا مشاحة في الاصطلاح، إذ لا يمنع أحد من استعمال لفظ في معنى صحيح، لا محذور فيه شرعاً، ولو كان ذلك ممنوعاً لم يجز لأحد أن يتفوه بلفظ الاتحاد، وأنت تقول: بيني وبين صاحبي زيد اتحاد.

وكم استعمل المحدِّثون والفقهاء والنحاة وغيرهم لفظ الاتحاد في معان حديثيّة وفقهية ونحوية. كقول المحدِّثين: اتحد مخرج الحديث. وقول الفقهاء: اتحد نوع الماشية. وقول النحاة: اتحد العامل لفظاً أو معنى.

وحيث وقع لفظ الاتحاد من محققي الصوفية، فإنّما يريدون به معنى الفناء الذي هو محو النفس، وإثبات الأمر كله لله سبحانه، لا ذلك المعنى المذموم الذي يقشعر له الجلد. وقد أشار إلى ذلك عليّ بن الوفا فقال من قصيدة له (من الهزج):

يظنُّوا بي حلولاً واتحاداً   وقلبي مِنْ سوى التوحيد خالي

.... فذكر أن المعنى الذي يريدونه بالاتحاد إذا أطلقوه، هو تسليم الأمر كله لله، وترك الإرادة معه والاختيار، والجريُ على مواقع أقداره من غير اعتراض، وترك نسبة شيءٍ ما إلى غيره" [550]

. أمّا ابن قيم الجوزية في كتابه مدارج السالكين شرح منازل السائرين، فقد عدّ الفناء درجات "الدرجة الثالثة من درجات الفناء: فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين، وهو الفناء عن إرادة السوى، شائماً برق الفناءِ عن إرادة ما سواه، سالكاً سبيل الجمع على ما يحبه ويرضاه، فانياً بمراد محبوبه منه، عن مراده هو من محبوبه، فضلاً عن إرادة غيره، قد اتحد مراده بمراد محبوبه، أعني المراد الديني الأمري، لا المراد الكوني القدري، فصار المرادان واحداً. ثم قال: وليس في العقل اتحاد صحيح إلا هذا، والاتحاد في العلم والخبر. فيكون المرادان والمعلومان والمذكوران واحداً مع تباين الإرادتين والعلمين والخبرين، فغاية المحبة اتحاد مراد المحب بمراد المحبوب، وفناء إرادة المحب في مراد المحبوب. فهذا الاتحاد والفناء هو اتحاد خواص المحبين وفناؤهم؛ قد فَنَوْا بعبادة محبوبهم، عن عبادة ما سواه، وبحبه وخوفه ورجائه والتوكل عليه والاستعانة به والطلب منه عن حب ما سواه. ومَنْ تحقق بهذا الفناء لا يحب إلا في الله، ولا يبغض إلا فيه، ولا يوالي إلا فيه، ولا يعادي إلا فيه، ولا يعطي إلا لله، ولا يمنع إلا لله، ولا يرجو إلا إياه، ولا يستعين إلا به، فيكون دينه كله ظاهراً وباطناً لله، ويكون الله ورسولهُ أحبَّ إليه مما سواهما، فلا يوادُّ من حادَّ الله ورسوله ولو كان أقرب الخلق إليه، بل عادي الذي عادى مِن الناسِ كلِّهم جميعاً ولو كانَ الحبيب المصافيا وحقيقة ذلك

فناؤه عن هوى نفسه، وحظوظها بمراضي ربه تعالى وحقوقه، والجامع لهذا كله تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله علماً ومعرفة وعملاً وحالاً وقصداً، وحقيقة هذا النفي والإثبات الذي تضمنتْهُ هذه الشهادة هو الفناء والبقاء، فيفنى عن تأله ما سواه علماً وإقراراً وتعبداً، ويبقى بتألهه وحده، فهذا الفناء وهذا البقاء هو حقيقة التوحيد، الذي اتفقت عليه المرسلون صلوات الله عليهم، وأُنزلت به الكتب، وخلقت لأجله الخليقة، وشرعت له الشرائع، وقامت عليه سوق الجنة، وأسس عليه الخَلْق والأمر..... إلى أن قال: وهذا الموضع مما غلط فيه كثير من أصحاب الإرادة. والمعصوم من عصمه الله، وبالله المستعان والتوفيق والعصمة" [551] .

وقال في موضع آخر: "وإن كان مشمراً للفناء العالي، وهو الفناء عن إرادة السّوى، لم يبق في قلبه مرادٌ، يزاحم مراده الدّيني الشرعيّ النبويّ القرآنيّ، بل يتّحد المرادان؛ فيصير عين مراد الربّ تعالى هو عين مراد العبد، وهذا حقيقة المحبّة الخالصة، وفيها يكون الاتّحاد الصّحيح، وهو الاتحاد في المراد، لا في المريد ولا في الإرادة" [552] .

ورغم أن ابن تيمية مخاصم الصوفية، وشديد العداوة لهم، يبرّىءُ ساحتهم من تهمة القول بالاتحاد، ويؤول كلامهم تأويلاً "سليما" إذ اعتبر أن لا أحد من أهل المعرفة بالله، يعتقد حلول الرب تعالى به أو بغيره من المخلوقات، ولا اتحاده به، وإن سُمع شيء من ذلك منقول عن بعض أكابر الشيوخ فكثير منه مكذوب، اختلقه الأفّاكون من الاتحادية المباحية، الذين أضلهم الشيطان وألحقهم بالطائفة النصرانية" [553] . وقال أيضاً: "كل المشايخ الذين يُقتدَى بهم في الدين متفقون على ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها من أن الخالق سبحانه مباين للمخلوقات. وليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته، وأنه يجب إفراد القديم عن الحادث، وتمييز الخالق عن المخلوق، وهذا في كلامهم أكثر من أن يمكن ذكره هنا" [554] . وأما تأويله لكلامهم فقد قال في مجموعة رسائله: "وأما قول الشاعر في شعره:

أنا مَنْ أهوى ومَنْ أهوى أنا

فهذا إنما أراد به الشاعر الاتّحاد المعنوي، كاتحاد أحد المحبّين بالآخر، الذي يحب أحدهما ما يحب الآخر، ويبغض ما يبغضه، ويقول مثل ما يقول، ويفعل مثل ما يفعل؛ وهذا تشابه وتماثل، لا اتحادالعين بالعين، إذا كان قد استغرق في محبوبه، حتى فني به عن رؤية نفسه، كقول الآخر:

غبتُ بكَ عنِّي فظننْتُ أنَّك أنِّي فهذه الموافقة هي الاتحاد السائغ"[555].

- موقف الصّوفيّة:

منهم فئة يقولون بالحلول كما اعتقده الحلاّج وعين القضاة والسّهروردي، فيقرّون بحلول الألوهيّة، فالشبلي والنصرآبادي وأبو سعيد بن أبي الخير وابن خفيف يعترفون بأصالة تجربة الحلاّج وبصحّة مذهبه الصّوفيّ ويُجلّون بطولته لقبوله الموت، وقد أعدّوا الطّريق بموقفهم هذا للملحمة الحلاّجيّة التي نظمها فريد الدّين العطّار فيما بعد [556]. لكنّهم يؤكّدون على ضرورة كتمان السرّ إلاّ عن الخُلّص من المريدين لأنّ الشّريعة لا تسمح بإفشاء سرّ الرّبوبيّة. وإذا ما أوجبت الشّريعة سفك دم الوليّ فلا يُخرج حكم الشّريعة الصّفيّ الشّهيد من حضيرة الإسلام لأنّ الضحيّة والجلاّد كليهما مسلمٌ" [557].

أمّا الفئة الثانية من الصّوفيّة فقد قبلوا التجربة الحلوليّة كما قال بها الحلاّج وعين القضاة غير أنّهم عبّروا عنها بقالب فكريّ يرى وجود العالم وجودا موهوما وأن لا وجود في الحقيقة إلاّ الله.

الفصل الثالث

جماليات التقبّل في النصّ الصّوفيّ

مقدّمة:

تبقى عملية استقبال النصّ الصوفي واحدة من الأعمال الصعبة، التي يحتاج السائر فيها إلى مواصفات ربما لا يحتاج مثلَها قارئُ النص الأدبي. إذ القلة من القراء، في مقدورهم إتمام هذه العملية بنجاح، لسببين أحدهما يرتبط بطبيعة النصّ ذي اللغة الإشارية الاصطلاحية الطلسمية الخاصة، والثاني يرتبط بالقارئ ذاته، الذي يجهل الكثير من كيفية تحليل هذا النص المرتبط بالتصوف من حيث هو تجربة تحيطها الأسرار التي يصعب اكتشافها، فمواطن اللاّتحديد أو البياضات هي من الكثرة والوفرة بما يجعل المعايير الجماليّة للنصّ الصّوفي مفتوحة دومًا [558].

وإلى كيفية قراءة هذا النص، فإن القلة من الكتب عالجت هذه المسألة، من منظور النقد المعاصر الذي بقي في منأى عن هذا النوع من الخطاب، لربما اعتقاداً بأن الاقتراب منه لن يأتي بغير التعب الذي يستدعيه الذهاب إلى المجاهل في قارة حديثة الاكتشاف، رغم أن النص الصوفي ليس وليد العقود الأخيرة، بل هو قديم يعود ظهوره إلى ظهور التصوف نفسه.

ما هو إذن إلاّ منظومة تستوجب من القارئ التمكن من معرفة مرتكزاتها الأساسية حتى يستطيع أن يحقق أمرا ذا قيمة في قراءة النص الصوفي، ومن دون ذلك فإن أي قراءة لأي من النصوص الصوفية لا بدّ أن يعتورها خلل كبير يعطل عملية الفهم، حتى في درجاتها الدنيا.

ولعل النص الصوفي بسبب هذا، أصبح رهين متقبليه، وهو ما جعل المتصوفة حريصين على عدم وقوعه بأيدي غيرهم، خشية أن يؤدي ذلك إلى سوء الفهم والتفسير. ويظل النص الصوفي الذي يتماهى بالزمان والمكان، ويذيب الأزمنة في صيرورة لحظة لا نهائية، هي التي أسماها النفري قبل قرون: «الوقفة». وهو في حاجة إلى توجه قصدي لمعرفة أسراره، والاطلاع عليها.

إن النص الصوفي إنما يتمظهر على أنه مشروع تأويل مستمر، يختلف من قارئ إلى آخر، ومن هنا نقول إنّ النصّ الواحد قد يعني معاني كثيرة لقرّاء كثر، وذلك يعني أنّ كلّ قارئ يبدي تاريخًا لطبقات كثيرة من المعاني، وإيجاد تأويلات متباينة ليس مردّه تناهي النصّ في الدقّة والضبط، بل مردّه مواطن اللاّتحديد/L'indétermination التي تتحوّل إلى أسئلة تولّد عند القارئ الرّغبة في تحديدها [559].

يتجاوز النص الصوفي مشروع التكوين الذي بدأه الناص، ليكون له بُعد خطابي وجمالي لا ذاتي، يمتلك مشروعيته ونفاذه في الوجود بوصفه خطابا له بعد تاريخي وإنساني كبير، ملتحم بالعالم الذي يقرأ بالأبعاد الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، ليكون في كل نقطة زمانية، مشروعا جدليا ارتقائيا وهو ما يوضح أن عملية القراءة التي يقترح المؤلف علينا كيفيتها، إنما هي عملية لتجدد النص بالدرجة الأساسية. ولما كانت إشكالية تأويل النص الصوفي ترتبط بالشكل المتغير الذي يتميز بسياقات متنوعة مرنة غير خاضعة للمرجعية اللغوية المعجمية، فعلينا حينها التفريق بين نوعين من النص الصوفي: أحدهما يمكن تأويله، والآخر لا يمكن تأويله.

إنّ اللغة الصوفية التي هي رمزية مجازية وذات دلالات كثيرة، قابلة لأكثر من تأويل، تتميز بالتخيل والتمثيل والتشبيه، وهي لذلك عينة بلاغية تمتاز بخصبها. وإذا كانت اللغة عند «سوسر» نظاما من الإشارات، فإن المتصوفة من أجل التعبير عن أفكارهم، استخدموا في لغتهم واستعاراتهم إشارات ودلالات تختلف عن استعارات الأدب والفلسفة ودلالاتهما، بحيث تشكل هذه الاستعارات في تركيبها وتكوينها سياقا خاصا كما يرى "إمبرتو إيكو"، فيه مفردات وجمل متميزة، فتصبح لكل مفردة دلالة، ولكل جملة حجة.

تتمثل غاية التأويل بمحاولة دمج الوعي؛ وعي المتقبّل بمجرى النص. ذلك أن نظام العملية في مراحلها المختلفة إنما يقيم نوعا من الحوار العميق بين المؤوّل/المتقبل وبين النص/الناص. وهذا ما يحيلنا إلى ما أقرّه ياوس من أنّ النصّ الواحد قد يعني معاني كثيرة لقرّاء كثر، وبالمثل فإنّ كلّ قارئ يصدر عن طبقات كثيرة من المعاني المختلفة [560].

لقد سار الخطاب الصوفي وفق نظام لغوي مفتوح على آفاق التأويل والتقبّل. يحدث هذا على اعتبار أن التأويل الذي يتطلبه النص الصوفي، يعدّ من طبيعته التكوينية نظرا للظرف التاريخي الذي تطور فيه الخطاب الصوفي. واللغة الصوفية تتوفر على قدرة المزاوجة بين الكلمة والمعنى بشكل يقترب من الشعرية، حتى وإن بقي هذا الخطاب يحمل المضمون الشمولي لنظرة المتصوف للوجود وللعلاقة بالله. وعادة ما ينبثق النص الصوفي من خلال فهم خاص للمدلول اللغوي، حيث يتم استجلاب الجملة وتحويلها كتعبير للتجربة الروحية، وهو على هذا الأساس يتميز بسياقات متنوعة مرنة لا تخضع للمرجعية اللغوية المعجمية، وفيه تركيز على استخدام المصطلح الصوفي.

1- استراتيجية الخطاب الصوفيّ

تعتبر اللغة الصوفية لغة رمزية/مجازية ذات دلالات كثيرة قابلة لأكثر من تأويل تتميز بالتخيل والتمثيل والتشبيه، لهذا فهي عينة بلاغية خصبة، وإذا كانت اللغة عند سوسير/Ferdinand de Saussur (1913-1857) نظاما من الإشارات التي تعبر عن الأفكار فان المتصوفة استخدموا في لغتهم واستعاراتهم إشارات ودلالات تختلف عن استعارات ودلالات الأدب والفلسفة والسياسة...، وتشكل هذه الاستعارات في تركيبها وتكوينها سياقا خاصا فيه مفردات وجمل متميزة فتصبح لكل مفردة دلالة ولكل جملة حجة كما يقول أمبرتو إيكو/(...-1932)Eco Umberto [561]، ولا يمكن دراسة النص/اللغة الصوفية إلا بعد دراسة آلية تكون المفردة والجملة المكونة للنص بمعنى آخر الرجوع إلى التجربة الصوفية المكونة للغة التصوف، لان اللغة هنا تكونت من منظور صوفي خاضع لسلسلة من الاستعدادات والممارسات الخاصّة، فالنصّ هنا لا يتكون بعد إجهاد عقلاني وتخطيط إنشائي مسبق بل من إجهاد/استعداد روحي وراء النظر العقلي، على ضوئه نحتاج إلى فهم التجربة الصوفية لأن الكلمة أو الشيء عندهم "لا يماثلان الدالّ والمدلول... بل هما يستمدان معناهما من خلال التمثيل الثقافي" [562] وهذا التمثيل هو الذي يطابق الدال والمدلول بالكلمة والجملة، يفضي ضرورة إلى التمييز بين التجربة الصوفية وبين التعبير عنها [563] لأن التعبير عن التجربة هنا هو نقل التجربة تلك من عالمها الذاتي/الحسي إلى التمثيل اللغوي/التعبيري أي تطابق الذات مع اللغة والحس مع التعبير، أو هي العودة من الأعماق إلى الآفاق فمسيرة العودة هذه هي المجال الذي تنشأ فيه اللغة/النص، وإذا لم تكن هناك مطابقة وعلاقة بين التجربة الصوفية وبين التعبير عنها، لما ظهرت لغة خاصة بالمتصوفة التي جاءت لتمثيل واحتواء التجربة في إطار لغوي/نصي، لأنه لو كانت التجربة الصوفية خارج نطاق التعبير عنها لما تحققت إمكانية القراءة" [564]

فلا تتحقق الكتابة إلا لأنها تحمل في داخلها إمكانية القراءة "فكان رد الفعل الديني منصبا

على هذا المحور أكثر من انصبابه على التجربة الصوفية كون الثانية استمدت شرعيتها من منظومة إسناد ديني/تأويلي (من القرآن والسنة).

وإذ نقوم بدراسة الردود والانتقادات التي وجهت للمتصوفة نجد أنها ترتكز أولاً على أساس (اللغة/التعبير/الأسلوب/الغموض/الترميز...) لأنّ اللغة التي يتكلّمها المتصوفة ويكتبها تختلف عن كتابات غيرهم. فالآخر يطبق تمثيلا ثقافيا معجميا أو لغويا خارج التصوف على اللغة الصوفية وهنا تولد الفجوة، فالجوع كلمة عربية ومفهوم اقتصادي له أسباب ومصطلح سياسي ويمكن أن يكون مجازاً أدبياً، أما عند المتصوفة (مصطلح) له أركان وأسلوب وغاية، فهم يأخذون نتيجة (الكلمة) لينطلقوا بها إلى مجال آخر فالجوع عندهم وسيلة للتقرب من الله وهو أحد أركان المجاهدة له ثمار الوصول وهو من ينابيع الحكمة...، فلاحظ الاختلاف في معنى الكلمة، ولهذا السبب نبه الفقهاء إلى "الاحتياط منهم واعتزال مجالسهم" [565]. أما الحياديون فقد اعتبروا أن للمتصوفة حالتين مختلفتين (كرد فعل على لغتهم) حالة الصحو وحالة الغيبوبة؛ أما الأولى فهي الحالة التي يكون فيها المتصوف مسؤولا عما يقوله، أما الثانية فلا يكون فيها مسؤولا كونها (الحالة) لا حدّ عليها يوجب المحاسبة فأدرجوا لغة الشطح ضمن حالات الغيبوبة، وعبّر المتصوفة باصطلاحاتهم على مثل هذه الحالات بـ (الذوق، الشراب، الريّ....) "فصاحب الذوق متساكر، وصاحب الشراب سكران، وصاحب الري صاحي... ومن قويَ حبه تسرمد شربه" [566]، ولهذا كان هناك تعليلات إيجابية لشطحات المتصوفة من قبيل قول الحلاج: "أنا الحق" فلم توجب قتله رغم طلب بعض الفقهاء لاعتراض أحدهم باعتبار أن مقولته صادرة عن حالة روحية اجتازت حدود العقل.

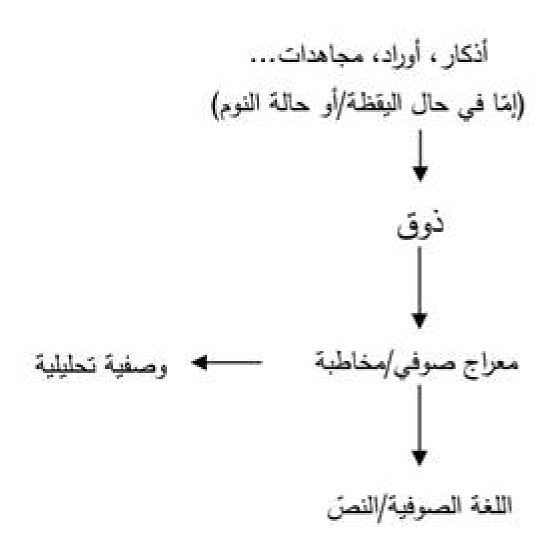
تتكوّن اللّغة الصوفية/النص بعد استعدادات مسبقة هي (أذكار، أوراد، مجاهدات، رياضات، خلوات ...) تؤدي هذه الاستعدادات إلى تكون (الذوق الصوفي) وهو مصطلح خاصّ بهم لا يخضع لمنطق العلم يدرجه المتصوفة ضمن (علم الأحوال) ويفهم من سياق المصطلح في مؤلفاتهم أنه يعني (المعرفة، الإدراك، الفهم الحدسي) "فهو نور عرفانيّ يقذفه الحق في قلوب أوليائه" [567]

والذوق هو القاسم المشترك عند المتصوفة وبالنتيجة هو القاسم المشترك في تكوين اللغة/النصّ، وينبّه أهل التصوف قرّاءهم إلى فهم هذه المسألة والدّخول في التجربة كي لا يحجبوا عنه كنه مرادهم.

والذوق عندهم أول درجات الشرب، فيكون الأخير أول درجات التلقي/الاستقبال، والسكر نتاج الشرب فيصبح السكر أول درجات الإرسال/الانفعال، وهذه الحالة تؤدي إلى درجة أعلى من الذوق تسمى (المعراج الصوفي) "وهو عودة إلى البطون، يقوم المتصوف من خلاله بتحليل

الأركان" [568] والمقصود منه رحلة داخل النفس لاستلام نتائج الذوق، الشرب، السّكر لأنّه استشراف للعالم تليه حالات أخرى متقدمة هي (المحاضرة تليها المكاشفة تليها المشاهدة) ونجمع نحن هذه الحالات بمصطلح (المخاطبة) التي تكون وصفية أو تحليلية تنتج اللغة الصوفية/النصّ.

إذا كانت "اللغة هي التي تنشئ مفاهيمنا عن العالم" [569] على حد تعبير دريدا/Jacques Derrida (1930-2004) فالمعراج الصوفي هو الذي ينشئ مفاهيم المتصوف عن العالم وتتغير هذه المفاهيم (حسب درجة الذوق):



2- إستراتيجية المعنى والتأويل في الخطاب الصّوفيّ الحلاّجيّ

جاء في المراجع اللغوية في مادة (أوّل) = تأويل، هو الرجوع إلى الشيء، وفي لسان العرب "أوّل الكلام وتأوله: دبّره وقدّره ... والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللّفظ عن وضعه الأصليّ إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللّفظ" [570] وحديثاً يعني "استحضار المعنى الضمني بالرجوع إلى المعنى الظاهر" [571] وتتوخّى العمليات التأويلية الوصول إلى "الفهم" الكامل المترابط مع المعنى الكلي الظاهر والذي سماه غادامير/(1900-2002) Gadamer Hans-Georg بالفهم الناجح، وللوصول إلى درجة الفهم الذي لا يعتبر فعلاً ذاتياً إنّما "دخولاً في عملية تراث، يتكيف فيها كلّ من الماضي والحاضر... وفي هذا الفهم نكون فعلاً جزءاً من التاريخ وموضوعاً لاستمراره الذي يكشف عن نفسه بمزيد من الوضوح لأعيننا من خلال النشاط التأويلي" [572] ومع هذا تأتي العملية التأويلية ناقصة وغير مكتملة، بل لا يمكن أن تكتمل لأنها لا تستطيع إحياء ما تؤول حيث تنصبّ في اللفظ المكتوب ومن حيث هو بناء في النص، بينما هو تكوين من فعل حي وذات لها تكوينها ورؤيتها الخاصة (في الماضي) لها لا يمكن لأي تأويل نمارسه في النص "أن يعيد بناء أحجاره كما رصفتها أحداثه الأصلية، وبالتالي كل تأويل هو محاولة إعادة الحوار بين المؤول والنص" [573].

والقراءة التأويلية تأتي أولاً لدمج "وعينا بمجرى النص" [574] وثانياً اختيارنا المسبق لنصوص لا تحمل في ذاتها "دلالة جاهزة ونهائية، بل هي فضاء دلالي وإمكان تأويلي" [575]، وهذا ما يجعل في القراءة طابع المغامرة والاقتحام للوصول إلى التقبّل "الناجح". والطواسين عيّنة كبيرة لمثل هذه القراءة، ففيه الكثير من الإشكالات والمفاهيم والمصطلحات التي تحتاج إلى تأويل، وليس بمقدورنا عرضها بالتفصيل كما أن الرسوم التي في الطواسين تحتاج بحد ذاتها إلى دراسة مستقلة لبعض

إشكالاتها، وسنكتفي بعرض مختصر لبعض إشكالاتها، وإن ممارستنا التأويلية تبقى رغم كل شئ عملية ناقصة وهذه بعض إشكالات النص والخطاب:

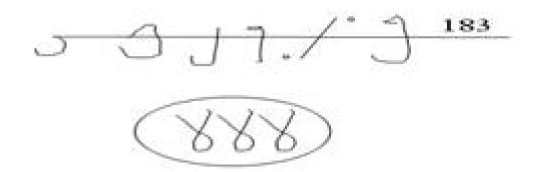
طس: –عرف الحلاج لنا طس على انه سراج من النور الغيب ومثلهُ بشخصية الرسول محمّد لكن هذا لا يعني أن كل طس هو نفسه الرسول إنما هو أيضاً سراج من النور الغيب ويلمح الحلاج هنا إلى أن الموضوع (تلقي عرفاني ذوقي) أو من ضمن الأسرار التي كشفها الحلاج برحلته الصوفية.

ومما تجدر الإشارة إليه أن طس وردت في القرآن الكريم في سورة النمل فقط، والمعروف أن فواتح السور (المقطعة) من الإعجازات القرآنية التي حيرت العرب وكانت تحدياً أبهر قريش، فهل استخدمها الحلاج كتحدٍ منه، من المحتمل هذا والاحتمال الآخر أنه عبر بلغته عن ما تحويه هذه الكلمة من معانٍ متعددة.

من خلال القراءة التأويلية تستنتج أنّ طس = مفتاح فيكون مفتاح السراج محمد ومفتاح الفهم = حقيقة الحقيقة ومفتاح الصفاء = التصوف واجتياز المقاومات الـ 43 ومفتاح الدائرة = الفهم (حقيقة الحقيقة) والوصول إلى الحضرة الإلهيه ومفتاح النقطة = الفناء في الله ومفتاح الأزل والالتباس = التقديس ومفتاح المشيئة = دوائر الأمر والتكليف وهي أربعة دوائر (المشيئة، الحكمة، القدرة، الأزلية) ومفتاح التوحيد = التجريد ومفتاح الأسرار في التوحيد = (طس مشكل لأنه تجريد تجريد التوحيد) مفتاح التنزيه = (طس بلا كتابة) رسوم = إشارات مختزلة، أما بستان المعرفة فهي بلا طس [576] = الحيرة في معرفة الله وفهمه .... الخ. وكل ما في الطواسين يعتبر ضمن السراج الذي هو نور من الغيب أو من نور الغيب.

التأويل الثاني هو أن يكون كل طس = محمد فيكون محمّد هو السراج وهو الذي جاء بالفهم والصفاء والتوحيد والتنزيه ...الخ. ولهذا التأويل إثبات في الرسوم التي أدرجها الحلاج في الطواسين وسنأخذ هذا النموذج المطلسم الذي يعزز هذا التأويل.

2- الرسم الذي أورده في طس التنزيه



جاء في النصّ الفارسي الذي أدرجه ماسينيون في تحقيقه للطواسين ما معناه "هنا مكان الطاء والسين، النفي والإثبات هذه صورته... إنه فكر الخاص والدائرة التي في الأسفل التي فيها لام الألف منزهة عن جميع الجهات... أفكار الخواص تغوص في بحر الأفهام... ويتلاشى العرفان"

أولاً يتضمن الشكل أعلاه إشارة لـ (طس) ولكن بحساب الجمل (أبجد هوز) والحلاج لم يدمج الحرفين معاً بل قال، هذا مكان الطاء = 9 والسين = 60 وقد جاء الرقم (9) في سورة النمل مرتين.

أ- تسع آيات أعطاها الله لموسى (حدث إيجابي)

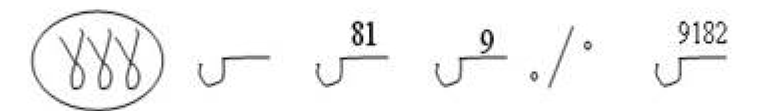
ب- تسعة رهطٍ في المدينة يفسدون (حدث سلبي)

فهل أخذ الحلاج الطاء = 9 من الآية (الإشارة) الأولى أم الثانية؟

نأتي هنا لنكشف وحدة الأضداد التي يؤمن بها الحلاج فالطاء = 9 وهي إشارة سلبية وايجابية في الوقت نفسه والآيات القرآنية بينت ايجابية (تسع آيات) وسلبية (تسعة رهط) الأولى مذكر والثانية مؤنث والحلاج يعتقد أن فيها ترابطا؛ فللرقم (9) استخدام سحري يستخدم لهلاك الظالمين كما جاء في المراجع العرفانية [577] وإن جميع الأسرار الكونية في هذا الرقم [578]، ويقصدون بالأسرار التي في عملية التكوين والخلق فهل ظن الحلاج أن الآية التاسعة التي أعطاها الله لموسى هي التي أغرقت فرعون؟

عليه نلاحظ أن للتسعة استخدامين في القرآن سلبي/ايجابي. أما السين = 60، فلا دلالة لها في السورة، أما دلالتها العرفانية فهي لتسهيل بعض الأمور!؟

ثانياً: ينقسم هذا الشكل المطلسم خمسة أقسام باستثناء دائرة لام الألف:



القسم الأول نخرج منه الأرقام 92. 18 = 8 + 1 = 9 وهم في حالة المقام.

أما البسط فهو(س) وهناك 5 =هـ في المقام مفصولة عن 5 =هـ في البسط أما الرقم 92 فهو مجموع اسم محمد باللغة العبرية (كما جاء في التوراة) وأيضاً باللغة العربية. فيكون الناتج أن طس = 92 = محمد = طه لأن طاء = 9، هاء = 5. أما دائرة لام الألف فهي تشير أولا للنفي والإثبات وأيضا تحوي حسابا ينتج: الألف =1، اللام = 30، إذا 31 × 3 = 93 وهو عدد آيات سورة النمل وهي السورة الوحيدة التي عدد آياتها 93 وهذا يعني أن الحلاج يقصد بـ (طس) سورة النمل؛ فقد أضاف الحلاج لام ألف ثالثة لشكله رغم أن النفي والإثبات في التشهد اثنين وليس ثلاثة.

ممّا ذكره ماسينيون في دراسته عن الحلاج أن بعض المتصوفة استدلوا عن تاريخ وفاة الحلاج 309هـ بحساب قيمة (طس) وهذا يعني أنهم جمعوا خمس سينات ثم أضافوا طاء ليكون الناتج 309 هـ [579].

رمي الخرقة الصوفية (لا تناصّ): حدث تاريخي متفرد وغريب جدا لم يحدث في تاريخ التصوف، يدل على قوة الرفض والتمرد وعلى الخروج من دائرة الصوفية التي كانت في عصر الحلاج، وهو انسلاخ عن قوانينهم وانشقاق تام، لقد كان هذا العمل إعلانا للعدمية التي أصبحت فيما بعد إيديولوجيا، ورمي الخرقة في نظر الحلاج خطوة نحو الأصالة والاستقلال فكان لهذا العمل التعبيري/العملي دورٌ في الكتابي/النظري الذي تشكل من البداية بلا تناص ولا أي مرجع يحيل للماضي أو الحاضر (حاضر الحلاج)، فأصبح الحلاج بلا إسناد شيخي لأنه منشق هذا اللاتناص + قطع الإسناد الشيخيّ هو الذي كون المحظور والممنوع في النص والخطاب الحلاجي؛ فالمتصوفة تردد عبر التاريخ (من لا شيخ له، الشيطان شيخه) وكلمة الشيطان هنا مجازية تعني (الضلالة) فأخذ الخطاب الحلاجيّ منذ رمية الخرقة الاتجاه التالي:

الحلاج يرمي الخرقة == لا تناص إيديولوجية == سلوك + كلام + كتابة == لا تناص نصّ/خطابي ممنوع/محظور == لا شيخ له == ممنوع أن يكون شيخا لأحد.

فحكم المتصوفة على كلّ من يتّبع الحلاّج بالضّالّ (الرأي الضمني لشيخ متصوفة بغداد- الجنيد). هكذا أصبح الحلاّج في وقته محظورا من الطّرف الدّينيّ الفقهيّ والسّياسيّ السّلطوي والصّوفي المعاصر له.

لذلك نجد الحلاّج يتنقل في نصوصه بين الرمز الذي هو" معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلاّ أهله" [580]، والإشارة، التي هي "ما يخفى عن المتكلّم كشفه بالعبارة للطافة

معناه" [581]، لتصبح الإشارة –في خضمّ المحنة التي تعرّض إليها –علامة مكانيّة تجمع بين اللفظيّ والبصريّ، وتختزل حالات الفكر والقلب معًا، وتتحوّل إلى أشكال هندسيّة جسّدها في كتاب الطواسين، تحوّل فيه فعل الحبّ حديثًا للفكر ومنعطفا لتحوّل الكتابة.

إنّ التعارض الذي لاحظناه بين النصّ الصوفي ومتقبّليه من الفقهاء والذي كان يتسم بشيء من الافتعال والإقصاء القصديّ، كان قد واكبه اندماج الآفاق عند الصّوفية باعتبارهم متقبّلين تفاعلوا مع نصوص بعضهم البعض.

وإذا كان النصّ في نظر آيزر لا يمكن له أن يوجد إلاّ من خلال الوعي الذي يتلقّاه، سواء في لحظة البث أو في لحظة القراءة ومسارها التّاريخيّ [582] فإن الباث هنا وهو يتحول إلى متقبل، يحاول أن يطابق بين الفعل الذي ينصّ عليه وطبيعة ردّ الفعل الذي يصدر من المتقبّل بل ويرغب فيه، وهو بمثابة حصر لحدث الفهم، وتوجيه له ضمن مقاييس جديدة في الكتابة والتقبل.

وهذا يعني أنّ الحلاّج كان إبّان الكتابة يمارس نشاطا فكريا، لتحقيق ذات مختلفة عمّا تقوله، وتلك بعض بوادر الاختلاف الذي أسّس لنسق كامل من التقبل هو ظاهر التأويل، لولا ذلك القهر والتهميش، اللّذان مورسا عليه بإيعاز سياسي من خلال مقتله، ومنع تداول أقواله وكتاباته التي حرّقت بعد مصرعه.

ولقد لاحظنا أنه بعد حدث مصرعه تصدّى صوفية من مثل الطوسي (ت 378هـ) والكلابذي (ت 380هـ) وأبي طالب المكيّ (ت 386هـ) والقشيري (ت 465هـ) إلى محاولة تأسيس أفق انتظار جديد قائم على ردّ المعاني والمصطلحات الصّوفية إلى أصولها من القرآن والسنّة، وهي قراءات تأويليّة تحاول أن توفق بين النصوص الصوفية والنظرة الحرفية الصارمة إليها، لكنهم وتحت رعب السلطة وجبروتها، لم يستطيعوا أن يصرّحوا بالوفاق الواقع بين نصوص الحلاج في الحبّ الإلهيّ والمعرفة الصوفية، وبين الأفق التقليديّ. فالطوسي مثلا استشهد في أكثر من خمسين موضعا بكلمات الحلاج دون أن يذكر اسمه، قائلا: قال بعضهم أو قال القائل، في حين نراه يورد أشعار كلّ أهل التصوف من قبيل أبي حمزة والنوري وذي النون والبسطامي والشبلي والجنيد.... وغيرهم وخصّصهم بالمعاني التي ينفردون بها وطرقهم في الفهم والتعبير والاستنباط [583].

3- مفهوم الغربة في نصّ عين القضاة الهمذاني:

تمهيد

مثّلت الغربة هاجسًا وجوديّا وصوفيّا شغل أهل التصّوّف منذ البدايات وقد عبّر منثورهم ومنظومهم عن هذا الشّاغل، وكانت في أشكالها الثلاثة غنيّة بدلالات ورموز أنطولوجية يؤول تركيبها الثلاثيّ إلي غربة مكانيّة، وغربة نابعة من الاستئصال والإبعاد، وغربة عرفانية. وإنّنا إذ نذكر هذه الصّنوف من الغربة فذلك توطئة لترصّدها في نصّ عين القضاة وتحديدًا في رسالته: "شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان" التي كتبها في سجن بغداد سنة 525 هجرية، أي قبل أشهر قليلة من صلبه، يشكو فيها صروف الزمان ومِحَنه ويدافع بها عن نفسه ضد الفقهاء الذين اتّهموه بالزندقة والكفر ويشكو فيها مكائد بعض علماء عصره المنافسين له رادا على الشبهات التي نعتوه بها والتي أدَّت إلى مصرعه.

"شكوى الغريب" "نصّ الغريب عن وطنه والمبتلى بصروف الزّمان ومحنه [584] "

بدءًا نودّ أن نشير بإيجاز قبل أن نلمّ بأبعاد الغربة العرفانيّة ومعانيها في نصّ عين القضاة، إلي أنّ الاغتراب يحيط بالعارفين من كلّ مكان، يحيط بوجودهم، ويتسرّب إلي أعماقهم حتى يجعلهم مغتربين عن أنفسهم وعن عالمهم الماديّ وعن زمانهم وعن متقبّليهم سُمّاعا وقرّاء، ومغتربين عن الغربة ذاتها، وهذا هو صميم الاغتراب الوجوديّ، حيث يشعر الصوفي أنه منتزع انتزاعا نفسيا ومعنويا من عالمه الماديّ، وكأنه بلا جذور تربطه بماضيه وحاضره ومن ثم مستقبله.

إنه يعالج اغترابه بالانتماء إلى عالم الملكوت وهكذا نمضي في اعتبار أنّ قضية الاغتراب بدأت في إطار اجتماعي منبته التمرد على الواقع أو الثورة عليه ثورة دلّ عليها تعطّل التّواصل بينه وبين الفقهاء والمؤولين لنصوصه ومنتهاه شعورٌ بغربة كونية. قوامها الهرب من هذا الوجود الحسيّ

بوصفه غريبا وغير أصيل وذلك بالرجوع إلى الله والفناء فيه بوصفه الوجود الحقّ أو الوطن الأصليّ، وبهذا الاستتباع فإنّ "كلّ نفس من النّفوس تتحرّك إلى حيّزها الأصليّ، وهو المعدن الذي خرجت منه، من أقرب الطّرق، ولا تلتفتنّ إلى عوائق تعوقها في الطّريق عن الحركة وتمنعها عن الانجذاب.... فأشرف النّفوس إذن ما يتحرّك إلى الله طبعًا لا تكلّف فيه [585] .

إنّ حركة النّفس في سبيلها إلى مسكنها الأوّل ما هي في صميمها إلاّ تحرّر أو خلاصٌ من الغربة وبهذه الصياغة الوجودية تجاوز عين القضاة المعنى الماديّ للغربة متمثلا في النّزوح والأسفار، إلى معني تتحقق به الغربة الباطنة. متى أراد تجاوزها عليه بجهاد طويل يجعله مغتربا اغترابا كونيا ووجوديا مزدريا نفسه، منتقصا عالمه.

ولمّا كان السّائد في أفق المتقبّلين أنّ الرّحلة مشروطة بمعاني الرّكب والمطايا فإنّنا نجد عين القضاة يزاوج بين الرّموز الماديّة للرحلة، من أرضٍ ومطايا ورحلة من جهة وبين الدّلالة الرّمزيّة لها: رحلة البحث عن الحقيقة، قال: "فبينا أنا أحطّ رحالي في الثّرى وأنيخُ المطايا لتترفّه عن السّير والسُّرى إذ أخذت عين البصيرة في الانفتاح، ولست أعني بصيرة العقل حتّى لا تغترّ بخاطرك. وكانت عين البصيرة تنفتح قليلا قليلا، وكنت أقف في أثناء ذلك على القواطع التي كادت تقطع عليّ طريق الطّلب لما وراء العلوم" [586] . فيصير السّير دليلا على الطّريق أو الأحوال والمقامات وتصير "القواطع" أنوارًا.

وإنّنا لندرك بغير عناء تراوح المعجم اللّغويّ لعين القضاة بين ما هو من الحقل الغزليّ وما هو من الحقل الصّوفي العرفانيّ، لقد ماثل أحوال السّالك المحبّ بأحوال العاشق المحروم، إذ قال (من الطّويل):

كتمت الهوى يوم النّوى فترقّعت	به زفراتٌ ما بهنّ خفاءُ
يكدن يقطّعن الحيازيم كلّما	تمطّت بهنّ الزّفرة الصُعداء [587]

وبما أنّ هذا التوظيف يوجِدُ جماليّة تأويليّة لنصّه فيُفسح مجالا أرحب في التصوّر والتخيّل فإنّه في مقابل ذلك يُخوّل له انفتاحًا دلاليّا وأسلوبيّا يُصيّر بموجبه خطابه حمّالا لوجوه عديدة في التقبّل وبالقدر نفسه خطابًا مربكًا للأفق السّائد وهذا ما كان سببا في تعطّل الفهم وبالتّالي رميه بالتّهم.

ولهذا السّبب تحديدًا تصير مفرداته من قبيل: الأكابر والعطف والضمإ والمناهل.... غير محمولة على مألوف معانيها وتصير الغربة احتياجًا إلى القرب والأنس (من الطّويل):

أكابرنا عطفًا علينا فإنّنا بنا ظمأٌ برْحٌ وأنتم مناهلُ [588]

وبالمثل يصير السجن بدنا والشّوق ترقّيًا في مدارج المعرفة ونأي الحبيب كناية عن تعذّر معرفة كنهه تعالى، قال (من الطّويل):

أسجنًا وقيدًا واشتياقًا وغربة ونأي حبيب إنّ ذا لعظيمُ [589]

وهنا نتساءل ما قيمة الوطن بمعناه الماديّ، أيصير للمكان بمعنى التحيّز والتموضع قيمةً؟ إنّ الوطن الماديّ لا معني له إذا قيس بالوطن الروحي الذي تقطنه تلك النفوس الشاردة التوّاقة إلى وطنها الحقيقيّ. ولعلّنا نلحظ أنّ المبرّر الأخلاقيّ الذي أورده عين القضاة ضعيف الإقناع، حين قال: "إنّ الفاضل منذ الأزل "محسودًا وبأنواع الأذايا من العوامّ والعلماء مقصودا" [590] .

لقد كان التصوّف الأرض الخصبة التي نما فيها الاغتراب، فاستخدمه الصوفية بمعانيه المختلفة، وعايشوه تجربة وجدانية ووجودية ذات أبعاد دينيّة ومعرفيّة تبدأ بخروج الإنسان من الجنة، وهبوطه إلى الأرض وهذا ما نراه رديفًا لمعنى انفصال الإنسان عن الله، ويعبر عن هذه الفكرة بقصة آدم وهبوطه من الجنة إلى الأرض. هذا الانفصال أنشأ في قلوب المتصوّفة معنى "الطّلب" فالعشق يتبعه الطّلبُ للمعشوق، وحقيقة الطّلب أن يكون نظر الطّالب بكلّيته متوجّهًا إلى المطلوب، وحينئذ يكون الطّلبُ والوجدان توأمين" [591] .

عين القضاة في هذه الحالة عاش غربة العارف، وغربة العارف هي غربة الغربة؛ لأنه غريب الدنيا والآخرة، حيث اغترب عن ربة وحاول جاهدا اجتياز المسافات الحائلة بينهما، فاستهجنه الناس وثار على حاله ومقاله الفقهاء ورجال الدّين المسيطرين على فكر السّلطة الحاكمة، حتى أدّوا ببعض الصّوفيّة العارفين إمّا إلى قتل مثلما حدث مع الحلاج والسهروردى، أو الوقوع في مواجهات مع السلطة مثلما حدث مع ذي النون المصري (ت 245هـ).

إنّ نصّ عين القضاة حمّال –على بساطته الظّاهرة –لأوجه متباينة في الفهم ممّا نتبيّن منه عدمَ اهتمامه بآراء متقبّليه أو نيل إعجابهم لأنّ ذلك لا يطفئ ظمأ اغترابه، لأنه مغترب حتى في أسلوبه الذي يحمل الكثير من الرموز والإيحاءات التي لا يفهما العامة ممن اعتادت آفاقهم على صور شعريّة مألوفة اعتيادًا شوّشه عين القضاة فردّوا عليه باتّهامه بالشطح والزندقة.

وهذا يعنى أنه اغترب عن الغربة نفسها حتى يجد خلاصه من مفسدات الدنيا ومساوئها في الانفصال عن الناس، حتى لو كان انفصالا فكريا. مثال ذلك الحلاج"فقد كان اسم الحلاج مثلا يتبع بهذا النعت: "العالم السيد الغريب" وهو القائل (من الوافر):

أبكي على شجني من فرقتي وطني — طوعاً ويسعدني بالنوح أعدائي

أدنو فيبعدني خوف فيقلقني — شوق تمكّن في مكنون أحشائي

فكيف أصنع في حبّ كَلِفْتُ به — مولاي قد ملّ من سقمي أطبّائي

قالوا تداوَ به منه فقلت لهم — يا قوم هل يتداوى الداء بالدّاء

حبّي لمولاي أضناني وأسقمني — فكيف أشكو إلى مولاي مولائي [592]

ومن أجل ذلك فالشاعر الصّوفي في حالة اغتراب دائم طلبا للاتصال بالذات الإلهية ولا ييأس أبدا، لأن له هدفا ساميا يسعى إليه، وإن خاب سعيه مرة، فلديه العزم الكافي لإعادة الكرّة مرة أخرى، ولا يمنعه من القرب حياء ولا تعذيب أو تنكيل، بل إنّهما يصيران من النّعم.

ألا يصير الخطاب وفق هذا التصوّر محرارًا نقيس به درجة التوتّر بين القارئ والمقروء، بين آليات الستر وآليات الفضح، حينها ألا تصير الاتّهامات سواء للحلاج أو الهمذاني أو السهروردي دليلا على تحقّق فشل في العمليّة التأويليّة ويصير التكفير أيسر المسالك لبتر كلّ محاولة للتوافق بين الأفقين؟

الخاتمة

ها نحن نخلُصُ نهاية هذا الفصل إلى أنّ روح المتناهي إذا كانت قد استقرت بوصولها إلى مصدرها اللاّ متناهي، فلابد لها من العودة إلى الاغتراب في سجن النفس والبدن مرة أخرى، فيعود عندها الشاعر الصوفي إلى النحيب والبكاء؛ لأن أقسى أنواع العذاب، عذاب الاغتراب بعد الاقتراب.

وهكذا عاش شعراء الصوفية تجربة الاغتراب، معايشة صادقة، إذ كان كل من الغربة والسفر أهم دعائم طريقهم الروحي، والتجرد من متاع الدنيا وزينتها بالزهد والورع شرطا لازما لإدراكهم معالم هذا الطريق، وكان وجودهم في عصر متقلب اشتدت فيه عناصر الفتنة والفساد أفعالهم للاغتراب عن أوطانهم داخليا وخارجيا؛ لأنهم اصطدموا بواقع لم يقدّر مسعاهم، ولم يحترم فكرهم والهدف الذي يسعون إليه فآثر البعض منهم الانسحاب بالخلوة والبعد عن الناس، والبعض بالارتحال والتنقل في الأماكن المقدسة بحثا عن مهابط الواردات، وتنزل العلوم الإلهية، مما ساعد على نموّ أدب الرحلة في أشعارهم. ولم يكتف شعراء الصوفية بذلك بل عبروا عن اغترابهم عن ذواتهم وأنفسهم التي رأوا فيها مصدر الشرور والآثار فجاهدوها، اغتربوا عما اكتسبته من أوصاف رديئة، بل حاولوا البحث عن الروح النقية التي هي أصل الفطرة السليمة بالاغتراب عن أوصاف الجسد الترابي، والعودة بها إلى الصفاء والنقاء. مما أحدث عندهم الكثير من الجدليات المتباينة، وبرغم ذلك لا يتحقق أحدها بدون الآخر كالجمع والفرق والصحو والسكر. وهذه الأحوال والمشاعر المكثفة، عبر عنها شعراء الصوفية في لغة إيحائية رمزية، وأسلوب ناطق بالحياة؛ لأنه نابع من تجربة عاشها أصحابها.

والواقع إن مناهج النقد، على اختلاف أدواتها، وبغض النظر عن الوتيرة السريعة في تقلب منطلقاتها وفرضياتها، تمدنا الحين بعد الحين بأدوات فعالة في استقراء النصوص تُحدّد للدّارسين مواطن الضعف من كياناتها القابلة للاختراق، وزوايا الرؤية الفعالة، وطرائق الهجوم القادرة على فتح مغالق النّصوص وانتهاب مكنونتها وذخائرها، بيد أنها لا تقدِرُ بأي حال من الأحوال، على تغيير

الطبيعة الجوهرية لتلك النّصوص، ولا إخراجها من أحيازها الذاتية المخصوصة إلى أخرى ليست من صميم وجودها. فالنصّ الصوفي نصّ متفرد في بابه ولغته وغرضه، لا يخرج عن طبيعته تلك إلى حيّز النّصوص الأدبية المحكومة بتداولية الأدب مهما أطلقنا على شؤونه من إطلاقات الأدب المعروفة، ومهما ألبسته نظريات النقد أسامي تشركه في الآخر، وتدخله في فضائه، وتقاربه على أنه تمظهر أدبي يخضع لمقتضيات الفنون اللغوية، ويستجيب بحكم مادة الأساس لما تستجيب له فنون القول، وذلك لسبب جوهري أطلق عليه نحاتنا الأول اسم الوضع الذي يعنون به القصد الابتدائي المتحكم في نية المتكلم، حتى إنهم أخرجوا كلام النائم من حيز (الكلام) لغياب النية والقصد في فعل التلفظ.

أما الأدب الصوفي، وما اصطلح عليه كذلك، للدلالة على ما أنتجه المتصوفة في المنظوم والمنثور، لا يريدون به سوى تحقيق فعل الكلام في أسمى صوره، من خلال التقاط الحقيقة وقولها بإخلاص إلهي، ونقل تجارب العرفان لا صنائع البلاغة والبيان، فجاؤوا به عفوا لترجمة تباريح الشوق والقرب والغربة وطلائع الفتح الروحي الذي لا تطيقه العبارة إلا لماما، ولا مألوفات التوقع والاستقبال إلا نادرا، فأحدث القطيعةَ وتوارى إلى الهامش إلا عن باحث جاد يموضعه في سياقه الصحيح من التجربة وحدود المقاربة اللغوية وقصور الفهم غير المتمرس بمقولات القوم وخلفياتهم المعرفية.

من هنا جاء سوء التقبّل القديم والحديث للأدب الصوفي، أما قديما فقد أوخذ فقهيا وشرعيا على نحو ما أسلفنا الإشارة، أما حديثا فقد راودته بعض الدراسات بممكنات الخطاب النقدي المعاصر، ومقولاته المحفزة، وأدواته اللسانية واللغوية الفعالة، وصنفته ممارسة شعرية تخييلية يجري عليها ما يجري على سواها من فنون القول والتخييل، وأغفلت الطبيعة العميقة للقول الصوفي ومضامينه العرفانية التي لا يجيء إلا ليشير إليها من حيث يغمض، نزولا عن مقتضى خصوصية التجربة والاعتقاد. أما مقاربة النصوص الصوفية دون تنبّه لرمزية مداليلها فلا نعتقد أنها قادرة على استيفاء حقوق الأدب الصوفي المنصرف من حيث التعريف إلى معاني الحق والمطلق وكنه الوجود. الأدب الصوفي، في نهاية المطاف ليس إنجازا منصرفا للإنشاء الأدبي فيطلب طلاب الأدب ويقرأ قراءته، ولكنه حقائق عرفانية متعالية تنقطع الأماني دونها أو تكاد.

الفصل الرّابع
رحلة العشق والشهادة من الحلاج إلى السهروردي

1- العشق الإلهي عند الصوفية

مقدّمة

إنّ استعمال الحلاّج وعين القضاة والسّهروردي مفردة العشق بجميع معانيها الحافّة أمرٌ بيّن، وهو عند ثلاثتهم لا يخرجِ عن المعنى اللّغويّ العامّ وهو شدّة المحبة لله تعالى، ولا يقصدون من ذلك ما يُوهِم بأيّ معنى حسيّ من لوازم الحوادث أو العوارض البشرية، فقد نزهوا الله تعالى عن كل ذلك، ولبيان الموضوع بالتفصيل، لابد من إيضاح معنى العشق لغة، ومعناه في استعمال الصوفية.

العشق لغة:

كما قال أئمة اللغة: أشد الحب [593]، يقال "عَشِقَ ": إذا أَحَبَّ حُبًّا شَدِيدًا. والعشق نوع من أنواع المحبة، والمحبة عاطفة واحدة أو حقيقة واحدة العين، تتطور وتتصعّد، وفي كل مرحلة من مراحل تصعدها تتخذ اسما: الحب، الهوى، العشق، الود، الغرام، الهيام [594]. والحب: هو ميل الطبع أو انفعال نفسانيّ ينشأ عند: الشعور بحسن شيء من صفات ذاتية أو إحسان، أو اعتقاد في نفع مَن يجرّ إليه الخير، فإن تأكد ذلك الميل، وإذا قوي هذا الانفعال سُمّي "عِشْقًا" [595].

العشق مصطلحا صوفيا:

لكثير من الصوفية كلام مرويّ في هذا الباب [596]، ولعل من أجمع ذلك قول الإمام الغزالي عند حديثه عن السماع وأنواعه: "السماع السابع سماع مَن أَحَبَّ الله وعَشِقه واشتاق إلى لقائه فلا ينظر إلى شيء إلا رآه فيه سبحانه، ولا يقرع سمعه قارع إلا سَمِعَه منه أو فيه، فالسماع في حقه مهيج لشوقه ومؤكد لعشقه وحبه ومُور زناد قلبه، ومستخرج منه أحوالا من المكاشفات والملاطفات لا يحيط الوصف بها، يعرفها مَن ذاقها وينكرها مَن كَلَّ حسُّه عن ذوقها، وتسمى تلك الأحوال بلسان الصوفية وجْدا... ثم يتبع الصفاء الحاصل به مشاهدات ومكاشفات، وهي غاية مطالب المحبين لله تعالى، ونهاية ثمرة القربات كلها فالمفضي إليها من جملة القربات لا من جملة المعاصي والمباحات... ولعلك تقول: كيف يتصور العشق في حق الله تعالى حتى يكون السماع محركا له؟ فاعلم أن من عرف الله أحبَّه لا محالة، ومَن تأكدت معرفته تأكدت محبته بقدر تأكد معرفته. والمحبة إذا تأكدت سُميت عشقا، فلا معنى للعشق إلا محبة مؤكدة مفرطة، ولذلك قالت العرب: "إن محمدا قد عَشِق ربه" لمَّا رأوه يتخلى للعبادة في جبل حراء. واعلم أن كل جمال محبوب عند مدرك ذلك الجمال، والله تعالى جميل يحب الجمال... ومن العجب أن يعقل عشق شخص لم تشاهد قط صورته أجميل هو أم قبيح، وهو الآن ميت، ولكن لجمال صورته الباطنة وسيرته المرضية والخيرات الحاصلة من عمله لأهل الدين وغير ذلك من الخصال، ثم لا يعقل عشق من ترى الخيرات منه بل على التحقيق مَن لا خير ولا جمال ولا محبوب في العالم إلا وهو حسنة من حسناته، وأثر من آثار كرمه وغرفة من بحر جوده، بل كل حسن وجمال في العالم أدرك بالعقول والأبصار والأسماع وسائر الحواس من مبتدأ العالم إلى منقرضه ومن ذروة الثريا إلى منتهى الثرى فهو ذرة من خزائن قدرته، ولمعة من أنوار حضرته فليت شعري كيف لا يعقل حب مَن هذا وصفه؟ وكيف لا يتأكد عند العارفين بأوصافه حبه حتى يجاوز حدا يكون إطلاق اسم العشق عليه ظلما في حقه لقصوره عن الإنباء عن فرط محبته" [597]؟. ونلاحظ ما يلي:

1- الذي يظهر من عبارات الصوفية: أنّ استعمالهم لها يدور حول نفس المعنى اللغويّ (شدة المحبة)، ويقال: إن أوَّل مَن استخدمه في الدلالة على شدة الحب لله عز وجل هي السيدة رابعة العدوية، واستخدمه الصوفيةُ بعدها مثل: معروف الكرخيّ، ويحيى بن معاذ، وغيرهما [598]. والملاحظة الجديرة بالعناية أن كافة معاجم الصوفية التي بين أيدينا لم تُورِد (العشق) كمصطلح فنيّ من مصطلحات التصوّف لهم فيه معنى خاصّ بهم [599]، ليبقى استعمالهم لهذا اللفظ أسير المعنى اللّغوي فحسب، يجوز عليه ما يجوز على غيره من استعمالات اللّغة، ويمنع منه ما يمنع منها.

2- وهناك ملاحظة أخرى هي أن عامة استعمالات الصوفية لهذه اللفظة (العشق) إنما هو في جانب العبد فحسب، وليس في جانب المولى عزَّ وجلَّ، وما وقفنا عليه من كلامهم في جانب المولى تعالى إنما هو على سبيل المنع كقول أبى علي الدقاق: "العشق: تجاوز الحد في المحبة ولهذا لا يوصف الحق بالعشق؛ لأنه لا يوصف بأنه تجاوز الحد في محبة العبد، وإنما يوصف بالمحبة" [600].

3- ومن جهة أخرى فإن العشق لغة لا يقتضي لوازم حسية ولا جسمية، وتَوهَّم هذا أو إرادته إنما هو في عرف عامة الناس، وليس في أصل المعنى اللغوي للعشق والذي لا يعني سوى شدة المحبة، ومن هنا فإننا نرى جواز استعمال هذه الكلمة في التعبير عن شدة محبة الصوفي لربه.

4- وقد كُنِّي عن العشق في القرآن بشدة الحب كما في قوله تعالى: "وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ" [601]. فهو المحبة التامة القوية الخاصة التي تشغل قلب المحب وفكره وذِكره لمحبوبه. وعلى هذا المعنى فالعشق هو أحد أنواع الحب الذي لا يُنكر ولا يُذَم، فكلُّ عشق يُسمَّى حبًّا وليس كلُّ حبٍّ يُسمَّى عِشْقًا، وقد قيل: نهاياتُ المحبةِ بداياتُ العشق.

وقد استخدم الصوفية ألفاظًا كثيرة يعبرون بها عن حبهم لله عز وجل، يقول ابن الدباغ الأنصاري: "اعلم أنه قد اختلف الأولون والآخرون في حد هذا المقام (يعنى مقام المحبة) وتباينوا في العبارة عن حقيقته؛ إذ كلٌّ منهم إنما يُعبِّر على حَسَب ذوقه منه، وينطق بمقدار حاله، وكلٌّ قاصر عن الإحاطة بحقيقته، ومَن وَصَلَ إلى شيء منه من أهل التحقيق لم يُخَاطبِ الجمهورَ به إلا رمزًا وتلويحًا، فإنه أعظم من أن تُشْرَح حقيقتُه بالنطق، وحَسْبُ المعبِّر عنه الإيماء، فأما شرح الحقيقة باللفظ الصريح فمتعذرٌ جدًّا" [602].

ومِن ثَمَّ فإنّ ما وجد في كتب الصوفية من شرح وتوضيح لأي من مصطلحات المقامات والأحوال إنما هو من نتاج تجربة فردية ذاتية يمرّ بها المتصوِّف لا يشاركه في مقدماتها أو أحداثها أو نتائجها أحدٌ، ومِن ثَم اختلفت عباراتهم في التعبير، وقد يعجز أحدهم عن إطلاق ألفاظ تُعبِّر عن حقيقة مكنونه الداخلي، فهي أمور غير قابلة للبرهان والإثبات، يقول ابن الدبّاغ: "فإنّ المحبّة لا يُعبِّر عنها حقيقةً إلا مَن ذاقها، ومَن ذاقها استولَى عليه من الذهول عن ما هو فيه أمرٌ لا يمكنه معه العبارة" [603]. ومحبة الله على مراتب بعضها أعلى من بعض، فأشدّ العباد حبّا لله أحسنهم تخلقا بأخلاقه مثل: العلم، والحلم، والعفو، والستر على الخلق، وأعرفهم بمعاني صفاته أبعدهم نزاعا له في معاني الصفات التي لا ينبغي أن يشاركه فيها أحد؛ مثل: الكبر، والعز، وطلب الذكر.

2- الطير رمز النّزوع إلى المحبوب

- بجناحي أطير إلى إلفي- الحلاّج (الطواسين، ص 146)

- هو طريق طيرانك إلى الأزل، زبدة الحقائق (عين القضاة الهمذاني، ص 99)

- أنا عصفور وهذا قفصي طِرتُ منه فتخلّى رهنًا (السهروردي، الدّيوان)

نظرت العرفانيّة الصّوفية إلى الطير نظرة خاصّة رمزوا بها إلى النفس الكلية والروح المنفوخ في الصّورة المسوّاة، كما يقول الكاشاني: "الورقاء هي النفس الكلّية التي هي قلب العالم وهو اللّوح المحفوظ والكتاب المبين" [604].

والنفس هنا لا تعني الحقيقة الذميمة في الجسد الترابيّ، ولكن ربما رمز الشعراء بالطير إلى الروح، وهو رمز ميثولوجيّ صورت الروح بواسطته على هيئة طائر ذي رأس إنساني يحلق بعيدًا عن الجسم بعد الموت، ولكنّه يتعشّقه فيعود إليه كرة أخرى.

وفي تراث الشعر الصوفي اكتسبت صورة الطير الدلالة ذاتها، ورمز الشعراء بها إلى تذكُّر الرّوح عالمها المثاليّ الأوّل، وحنينها إليه حنين الغريب إلى وطنه. ويظفر القارئ بهذه الدلالات في قصيدة ابن سينا العينية، وفي رسائل الطير، والمنظومات المطولة كالقصيدة المعروفة بمنطق الطير لفريد الدين العطار [605]. الذي استخدم الطير أسلوبًا رمزيًا في صياغة شعرية حافلة بخيال واسع وصور مبتكرة متنوعة كما اتضح في كتابه منطق الطير [606].

لنتدبّر إذن رمزيّة الطّير في نصوص ثالوثنا ناظرين في معانيها الحافّة.

الطّير رمز حسّي مباشر، يقع -غالباً -في كلمة واحدة، وهو رمزٌ مُكثّف في بيانٍ موجز، رمزٌ مُجنَّحٌ وطليق وعميق فنياً، كرمز الطير في "طاسين الفهم" للحلاّج: "الفراش يطير حول

المصباح إلى المصباح ويعود إلى الأشكال، فيخبرهم عن الحال بألطف المقال، ثم يمرح بالدّلال طمعاً في الوصول إلى الكمال، ضوء المصباح علم الحقيقة، وحرارته حرارة الحقيقة، والوصول إليه حقّ الحقيقة" [607].

فالفراش هم الصّوفيون المؤمنون العارفون، إنهم كالفراش يطيرون حول مصباح الحقيقة، والمعرفة معرفة الله، والطريق الصحيح إلى الخلاص والمتمثل بالصباح، رمز الخلاص المعرفي والوجودي ويعود إلى الأشكال، إلى منْ لم يتلمّسوا الطريق بعد، يخبرهم عن أسرار رحلته عمّا رأى وسمع وعاش، ثم يعيش فرحته مُتوّجةً بالدلال، لأنّه حَظِيَ عند محبوبه الله بمكانة متميزة، والمصباح رمزٌ مفتوح على أكثر من احتمال فهو نور المعرفة، أو هو نور الحقيقة المحمّدية وفيض أنوار العلم والحكمة والنبوّة من سراجه الوهّاج، سواء أكانت هذه النبوة نبوة محمدية، أم نبوة غيره من الأنبياء السّابقين عليه.

وفي الطواسين الكثير من الرّموز المادية لمرموزات معنوية، وهي تتدرّج في الدّقة والوضوح والإفصاح عن مرموزاتها، كالسّراج، والقمر والكوكب والبدر والغمامة والبستان والقوس.... أمّا الطّير مجال فبداهة أن ليس المقصود به الطير الطبيعي، إنّه طيرٌ معنويٌ، فضاؤه الذهن، ووسائل إدراكه القلب والذوق. وبهذا ليس من النّجاعة في شيء أن نفسّر النّصوص الصّوفيّة بوسائل التفسير العادية، أو بالاستناد إلى قواعد المنطق لأنّها ببساطة نصوص فنيّة تدرك بالذّائقة. وعن هذا الترميز بالطّير قال الحلاّج (من الرّمل):

وطار قلبي بريش شوق	مركب في رياح عزمي
إلى الذي إذا سألتُ عنه	رمزتُ رمزًا ولم أُسمّ [608]

وفي سياق وصْلِ رحلة الفهم بالطّيران وصورة السّالك بالطّائر، ذكر في طاسين النقطة: "اقلب الكلام وغب عن الأوهام.... وكن هائمًا مع الهيّام واطّلع لتكون طائرًا بين الجبال والآكام" [609]. وهنا نتبيّن أنّ الطّيران ليس سبيلا في الوصول فقط بل هو الوصول بعينه، وهو جنيسٌ لمرحلة الفناء. أمّا الأجنحة فما هي إلاّ وسائل (بجناحيّ أطير إلى إلفي [610]).

وقد شرح البقلي قول الحلاّج: "إن أردت فهم ما أشرت إليك فخذ أربعةً من الطّير فصُرّهنّ إليك" بقوله: "إنّ هذه المقارنة صعبة على الفهم لأنّ هدفها ان تجعلنا نفهم فناء الخلق في الخالق، وحيرة الإنسان تجاه الصّفات (الأسماء والصّفات الإلهيّة) حائمًا في مطلق الذّات وأصل الحقيقة المطلقة". ثمّ يأتي بتمثيلين لهذه الطّيور الأربعة.

الأوّل: العناصر الأربعة: آدعها إليك ثمّ قطّعها إرْبًا إرْبًا بسيف النّشوة الإلهيّة والوجد على عتبة غيرة الرّوح كي لا تظهر حاملةً معها علم الحقيقة. فإذا أفنيت الطّيور الأربعة التي هي العناصر وانتزعت أجنحة الجهات الستّ للفضاء، وخلّصت قوائمها من أثقال الوجود، فعندئذٍ لا يبقى قرون ولا زمان ولا مكان، وعندئذٍ تصل إلى فناء الفناء، حيث تقف مبهوتًا حين تعرف من أنت. وعندئذٍ تظهرُ فيك أنوارُ الذي يُدمجُكَ في ذاتك.

الثّاني: هو أن تأخذ الطّيور الأربعة التي هي: النّفس والرّوح والعقل والقلب، فتحرقها بنيران القدرة، ثمّ تذرو رمادها في رياح الحكمة من أعلى قمم الألوهيّة في صحراء الوحدانيّة، حتّى تتفرّق، فيذهبُ طائر النّفس إلى هُوّة النّشوة، وطائر القلب إلى عظمة الأزليّة، وطائر العقل إلى أنوار الصّفات الإلهيّة، وطائر الرّوح إلى جوّ الذّات الشّخصيّة المطلقة. وبعد أن تُفنيها هكذا في الله ادعُها لتجتمع في الأبديّة الإلهيّة واسألها: هل استطاعت طيور الأزليّة والأبديّة والصّفات والذّات أن تُلقّنها من خلال ألغازها ذرّة واحدة من المعرفة والوحدة والنّشوة الإلهيّة؟ حينئذٍ تُجيبك الطّيور المجزّأة بلسانها القاصر: لا. الحديث "لا أحصي ثناءً عليك" والحديث "ما عرفناك..." والقرآن (6/91) [611]

.

أمّا عين القضاة فقد عنون فصله التّاسع والتسعين بـ: "الطّيران إلى عالم الأزليّة" وغير خافٍ ما في العنوان من رمزيّة، مضمونها بيانٌ لأحوال السّالك في سبيله إلى الحقّ، قال: "إذا أوتيت رشدك وبرزت لك الأمانة من خدرها، وهي الخزانة النّبويّة فنفذت من أقطار السّماوات والأرض، واستدار لك الزّمان كهيأة يومٍ لا يوم بعده، فحينئذٍ تطلع شمسك ويحسد غدُك أمسَك، وتوجّه وجهك لفاطر السّماوات والأرض، وتقبل في مناهل الحيّ القيوم على شرب ماء الحيوة، وتخرق الآن من قلبك خرقًا إلى ربّك، وهو طريق طيرانك إلى الأزل، فلا تزال شموس الأزليّة تشرق عليك متى شئت. وأقلّ علامات الإشراق أن تتلاشى فيه إذ يستحيل للعاشق أن يصل إلى معشوقه إلاّ بعد تلاشيه، فلا تظننّ أنّ الوصول يحتمل زحمة الوجود. وهذا لا يُتصوّر بيانه فإنّه يُجاوز حدود العلم والعقل" [612].

ما الطّير إذن إلاّ إشارة إلى الرّوح التي تحنّ إلى مصدرها النقيّ، فنجدها في تنازع بين العلوّ والهبوط ناظرة إلى الأشياء من علوّ، هذا من حيث النصّ أمّا من حيث أفق التقبّل فالطّير يثير

الأخيلة والأفكار فهمًا وشرحًا وتأويلا، فتصير تلك الأساليب والصّور التي هي من اختراع خيال الصّوفيّ ومواجيده تجلياتٍ يستوجب إدراك كنهها التأويل. وهنا نجابه مبحث الرّمزيّة في الخطاب الصّوفيّ وما يثيره من إرباك فيما اعتاد عليه المتقبّلون من صور ومعاني، فإذا كانت المفردات مشكلة في النصّ الصّوفيّ مُبهمةٌ معانيها فما بالك بالصّور التي تحفّ بهذه الرّموز.

وينبغي أن نُشير إلى أصالة رمزيّة الطّير وخصوبة مدلولاته وثرائها وقد عُدّت "جماعة إخوان الصفاء وخلان الوفاء" التي عرفت في القرن الرابع الهجري أبرز من استعمل الطير كرمز، ويذهب إلى ذلك التوظيف الرمزي أيضا كلّ من: ابن سينا في "رسالة الطير" التي أشار فيها إلى "الورقاء"، كذلك ذهب إلى ذلك "أبو حامد الغزالي" في استخدامه "العنقاء"، وظهر استخدام هذا الرمز في قصة "حي بن يقظان لأبن طفيل" الذي وظف فيه "الغراب". وتسيّد الطير مدلولا رمزيّا عند "السهروردي" إذ سمّى أنواعًا من الطيور التي أتى بها في حكايته رموزا لأفكاره، وتأتي الحمامة في التراث العربيّ بأجمل الشعر والنثر من قبيل "الحمامة المطوقة" في كليلة ودمنة و"طوق الحمامة" لأبن حزم الأندلسي. غير أن المتصوفة أسبغوا على الطير أبعاداً دلالية موازية للنصوص التي تفسر رؤيتهم للوجود وما وراء الوجود.

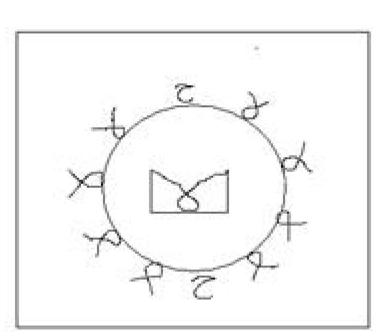
إنّ إيجاد نأويلات متباينة مردّه مواطن اللاّتحديد/L'indéterminition التي تتحوّل إلى أسئلة تولّد عند القارئ الرّغبة في تحديدها [613].

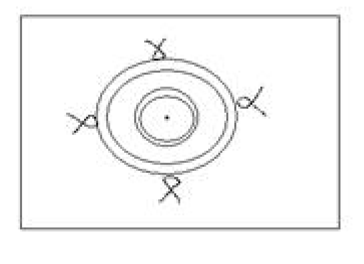
وهكذا فإنّه ليس من العسير أن نعثر على نصوص ورسائل للسهروردي تُوجز هذا التصوّر لمدلولات الطّير، من ذلك رسالته "رسالة أصوات أجنحة جبرائيل" التي هي عبارة عن سردٍ لرؤيا سماويّة وقعت له ذات ليلة، حيث تلقّى خلالها من شيخ حكيم جاء من مكان وراء المكان عِلْمَ أسرار نشأة الكون ومبادئ الحياة الحقّانيّة. من بعض متنها ما يلي: "قلت للحكيم: أخبرني الآن عن جناح جبرائيل. قال: اعلم أنّ لجبرائيل جناحين: أحدهما عن يمين وهو نور محض، وهذا الجناح ينضاف مجرّدُ وجوده إلى الحقّ، وأمّا الجناح الأيسر فتمتدّ عليه بقعة سوداء.... كأنّها تذكّرنا بالألوان التي على قدم الطّاووس.... فهذان المعنيان ممثّلان في جناحيْ جبرائيل: الأيمن إضافته إلى الحقّ، والأيسر استحقاقه في ذات نفسه، كما قال الحقّ سبحانه: "وجاعل الملائكة رُسلا أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع" [614] " [615]. ويسأل السّهروردي الشّيخ: "فما هي في آخر أمرها صورة جناح جبرائيل؟ فأجاب: يا عاقل، كلّ هذه الأشياء ليست إلاّ رموزًا إن علمتها على ظاهر معناها كانت تخيّلات لا حاصل لها" [616].

ومن خلال هذه الأمثلة وغيرها في شعر ثالوثنا ونثرهم نلاحظ تخطيهم لرمز الحمام والطّير ككون محسوس، وانزياحهم به تجاه الحياة الباطنية وما تحمله النفس والروح من مجاهل وأعماق. فمثلما تحلّق الطيور فرحًا ومرحًا وغناء، كذلك تحلق الروح فرحًا وغناء بحالة الاتحاد والفناء الذي يحقق لها القرب من المصدر النقي الذي يمثل الوطن الأصلي لها، وتبكي إذا نأت عنه، وتتطلع إلى العودة إليه مرة أخرى، وقد قالها الحلاّج بإيجاز: "بجناحي أطير إلى إلفي" [617].

فإلام يرنو الطّير/الرّوح؟ إنه يرنو إلى إلفه ويتجرّد من العلائق وصولاً إلى مصدره النقيّ. وهكذا يمثل الطير أو الحمام وسيلة ربط بين العلو والأرض، حيث أن الروح تتطلع إلى العلو ولكن الأرضيّ المادي يجذبها إليه ولا يوافق على فقدها وهنا تحديدًا تكمن معاناة الصّوفيّ وغربته.

لنترك ما هو رمزيّ تأويليّ ولنقف على الطّير مرسومًا في الشّكلين التّاليين [618] فهما لدلالاتهم قد يغنياننا عن قول كثير.





3- الشهادة بما هي
رحلة إلى المعشوق

بعد شهادة الحلاج وارتقاء روحه الطاهرة إلى عالم الملكوت أصبحت قصته مادة دسمة للحكايات والأساطير والتي ظلت الأجيال المتلاحقة من أهل التصوف والعرفان تتناقلها جيلا بعد جيل حتى أصبحت بعد فترة طويلة عند الكثير منهم من المسلمات القطعية والأدلة اليقينية على عظمة هذه الشخصية وسمو روحها وإنها تحمل أسرارا روحانية كبيرة وأصبح الحلاج رمزا للحب والعشق الإلهي ليس فقط بالنسبة للصوفية وإنما ساد هذا الاعتقاد جمعا كبيرا من أتباع الديانات والفلسفات الأخرى في العالم على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم وأصبح الحلاج شخصية عالمية اخترقت الأديان والشعوب والاعتقادات.

ومن ضمن هذه الأساطير التي حيكت حول هذه الشخصية ما روي عن الصوفي الشهير ابن خفيف انه قال: "فبقى جسده ساعتين من النهار قائما ورأسه بين رجليه وهو يتكلم بكلام لا يفهم فكان آخر كلامه "أحد أحد" فتقدمت إليه فإذا الدم يخرج منه ويكتب به على الأرض "الله الله" في أحد وثلاثين موضعا". ولم يصدق الكثير من أتباعه ومريديه مقتله حتى زعم البعض أنه كالمسيح عليه السلام فلم يكن بشخصه الذي أعدم وصلب وإنما شخص آخر شبه لهم وفي ذلك قال الشاعر الأندلسي محمد بن عبد السلام المعروف بابن غانم المقدسي (ت 678هـ) (من الكامل):

هيهات ما قتلوه	كلا ولا صلبوه
لكنهم حين غابوا	عن وجده شبهوه

ومن يلاحظ طريقة شهادة الحلاج وأشكال العذاب المختلفة التي تعرض لها قبل استشهاده يرى أنه يشبه إلى حد كبير شهادة عين القضاة والسهروردي فكلاهما قدم نفسه فداء للمحبوب

وكلاهما ذاق العذاب قبل خروج الروح إلى حضرة المعشوق وكلاهما أستشهد ظلما وباسم الحقّ والحقيقة أيضا. قال الحلاج (من الخفيف):

لا تلمني فاللوم مني بعيد وأجر سيدي فإني وحيد

إن في الوعد وعدك الحق حقا إن في البدء بدء أمري شديد

من أراد الكتاب هذا خطابي فاقرؤوا واعلموا بأني شهيد [619]

ولكن لماذا قدم الحلاج نفسه على مذبح العشق؟ ولماذا لم يكتم سره كما فعل من قبله ومن بعده الكثير من الصوفية وأهل العرفان؟ أم أنه لم يطق لكتمان سره صبرا فأذاعه للعامه؟ يقول العارف الكبير ابن عربي(من الوافر):

فمن فهم الإشارة فليصنها وألا سوف يقتل بالسنان

كحلاج المحبة إذ تبدت له شمس الحقيقة بالتداني

فقال أنا الحق الذي لا يغير ذاته مر الزمان

ولهذا السّبب، مثلما كان البوح بوحًا لا مناص منه كان الموت "استشهادًا، درّة من الجمال المحرّم يجب إخفاؤه وليس زاد خلود يوزّع على الجميع" [620]. وقد عاتب العارف الكبير السهروردي الشهيد الحلاج لأباحته سر المحبة لغير أهله، وقال (من الكامل):

وا حسرة للعاشقين تكلفوا ستر المحبة والهوى فضاح

بالسرّ إن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء البائحين تباح

وإذا هم كتموا تحدّث عنهم عند الوشاة المدمع السفّاح

وما دليل العشق وبرهانه إلاّ نور ولعلّنا هنا نُحسن التذكير بالنظريّة الأساسيّة للسّهروردي والتي أوجزتها الباحثة الألمانيّة ماري شيمل كالآتي: "إن جوهر النور المطلق –الله –يهب إشراقا

متواصلا ليكون من خلاله أكثر تجليا ويأتي بجميع الأشياء إلى الوجود باعثا فيها الحياة من خلال شعاعه وكل شيء في العالم مشتق من نور ذاته وكل الجمال والكمال من فضله والسلامة في بلوغ هذا الإشراق" [621] .

وإنّ الشّهادة هنا ما هي إلاّ فناء توّج مسيرة سلوكيّة ومعرفيّة ووجدانيّة ومصير استشرفه الحلاّج قبل وقوعه، بل واستبشر به، قال: "حين تراني وقد صُلبتُ وقُتلتُ وأحرقتُ، ذلك أسعد يوم" [622] . أمّا عند عين القضاة الفناء تلاشٍ في المحبوب" إذ يستحيلُ أن يصل إلى معشوقه إلاّ بعد تلاشيه" [623] .

على ضوءِ ما تقدم نرى أن تجاربهم –جميعها –موصولة بالموت سمتا مكتسِبا أبعادًا فلسفيّة عميقة ذات امتدادات نفسيّة وفلسفيّة ووجوديّة. فتجربة الموت عندهم انزاحت عن الدّلالة الطبيعيّة إلى دلالة أرقى هي موت عشقيّ صوفي باعتباره أكمل أشكال التوحّد والفناء في الله. وأهم ما يميز هذا التصور، أنه لا يقيم أي تعارض بين الموت والحياة. بحيث تتماشى الحدود بينهما على امتداد المعراج الصوفي ليصبح الفناء أو الموت الصوفي إيذانا بحياة جديدة وشكل متجدد من الوجود، أو لنقل اختصارًا رحلة موت من أجل إحقاق ولادة جديدة. ولادة كنّى عنها الحلاّج بـ "النورزة" بما هي رغبة في التجدّد يقتضي تحقّقها موتًا رمزيّا إنها بالطبع، رغبة في الوصول إلى نمط أسمى من الوجود، ولا يتم ذلك إلا عن طريق "تكرار الحمل والولادة طقسيا، رمزيا" [624] .

– المستوى الأول: مرحلة المخاض الصوفي:

هي مرحلة تحضيرية شاقة وجوبيّة تقوم على رياضات شاقة وسياحات مديدة وحرمان من اللّذائذ كسرا لرعونات النفس والجسد.

– المستوى الثاني: مرحلة الولادة الجديدة:

في هذا السياق يمكن اعتبار مرحلة المشاهدة التتويجَ الفعلي لذلك المخاض، ولادةً/خروجًا إلى النور، وقد يتمّ التعبير عن ذلك بلفظ "الإتحاف" من قبيل قول الحلاّج قُبيل صلبه: "لقد أتحفت غير أنّي تعجّلت الفرح". وإذا ما نحن رجعنا إلى الخطاب الصوفي، ودققنا النظر جيدا في القاموس الذي ينهل منه، نجد أن المشاهدة الصوفية قد تعني انكشافا للحجب، كما تعني فيضا لأنوار الكمال وإشراقا للقلب. وهذا ما يؤكد أكثر على اقتران المشاهدة الصوفية بمفهوم النور. وهنا بالذات –وفي صلب الممارسة الصوفية–تكتسي ثنائية الظلام والنور دلالاتها الرمزية أيضا، بحيث لا يمكن

الحديث عن ولادة إلا كانبثاق وخروج من عالم الظلام –والذي يمثله الرحم –إلى عالم النور والإشراق. وحتى من وجهة نظر بنيوية.

وكما سبقت الإشارة من قبل، فإن الشكل الصوفي لهذه الولادة، هو ما سيجسده "الولي". والولي في القاموس الصوفي هو الواصل إلى "مقام المشاهدة" باعتباره أعلى مقامات القرب.

الفصل الخامس
دور الحلاّج وعين القضاة والسهروردي
في صوغ أفق كونيّ للتصوّف الإسلاميّ

المقدّمة

لعلّي أستصوب بدءًا التذكير بما ذهب إليه ياوس حين اعتبر أنّ الإشكالات الكبرى في الجماليّة الأدبيّة إنّما منشؤها فينا، في فشل مقاربتنا لجعل الأدب/النّصوص تحيا فينا وذلك عندما نصوغ في شأنها التّعاريف والحال أنّها لا تنفكّ عن التماسها وطلبها/ne cesse d'ailleurs de solliciter[625].

هذا حين نحصر التّجارب الصّوفيّة في أطر ضيّقة زمانًا أو مكانًا أو مفاهيمَ، والحال أنّ التصوّف ظاهرة مشتركة بين أهل المعرفة وأهل الديانات المختلفة، سواء في صورة تصوف فلسفي أم ديني. فقد وجدنا قومًا يقوم تصوفهم على طلب المعرفة، وهو ما يسمى بـ "التصوف الفلسفي" الذي عرف في تراث مدارس الفلسفة اليونانية، ولاسيما مدرسة الإسكندرية، كما عرف في أورُبا في عصريها الوسيط والحديث، وفي العصر الحاضر وجدنا فلاسفة أورُبيين ذوي نزعة روحية صوفية، مثل "برجسون"/(1859-1941) Henri Bergson الفرنسي، "برادلي" الإنجليزي/Francis Herbert Bradley (1846-1924)، وهؤلاء صوفية بمفهوم الغرب، لا بمفهوم الإسلام.

أما التصوف الديني فهو ظاهرة مشتركة بين الأديان جميعًا؛ لما فيه من أسس تقوم على تصفية النفس وتهذيبها بالعبادة، والانقطاع عن الدنيا، والفناء في الله. وكان أهل الهند يؤمنون

بالنيرفانا –أو الخلاص– ويعتبرونها غاية الغايات في الاتصال بالله عز وجل.

ونجد فيلسوفًا مثل "رسل"/(1872-1972) Bertrand Arthur William Russell في عصرنا هذا، يرى أن العاطفة الصوفية هي الملهم لأعظم معرفة إنسانية، وأن أعظم المفكرين استشعروا الحاجة إلى الجمع والتوفيق بين العلم والتصوف؛ كي يبلغوا مرحلة السمو الفكري[626].

ومن جهة أخرى فإذا كان التصوف نزعة إنسانية عامة، فإن التصوف الإسلامي في بعض اتجاهاته يمتاز بانفتاحه واتساع أفقه بحيث يمكن القول بأنه ذو نزعة عالمية منفتحة على سائر الأديان والأجناس. نتقصّى هذا الرأي مع ثالوثنا كالآتي:

1- الحلاّج:

ولاشكّ في أنّ المخطّط الرّوحانيّ الذي وضعه الحلاّج إنّما يؤدّي إلى نظريّة مهمّة تنادي بوحدة الأديان. ولعلّنا لا نجاوب الصّواب إذا اعتبرنا قوله: "ما تمذهبت بمذهب واحد من الأيمّة وإنّما أخذت من كلّ مذهب أصعبه وأشدّه" [627]، دليلا على اعتباره الأديان جميعها وجهات نظر إلى الحقيقة الواحدة، لأنّ أهل كلّ دين قد نظروا إلى الله نظرة تخالف نظر الآخرين والجميع سمتهم واحد. وهم في ذلك محقّون، لأنّ الاختلاف لا بدّ أن يكون اختلافًا في الأسماء والألقاب، والمقصود من الجميع لا يختلف.

وما أشكال الشّعائر وضروبها إلاّ وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهيّة/الأساس الأوّل/ مصدر الأفكار العليا ومصدر كلّ فهم: "الصيهور". وقد انبثقت من هذه النّظريّة مفهوم آخر في "الجبر" بما هو نتيجة واحدة لهذه الوحدة. وعلى أساس هذه النّظريّة لم يفرّق الحلاّج بين عصيان فرعون وكفره وبين إيمان موسى الرّسول الموحّد. فعن عثمان بن معاوية قال: بات الحلاّج في جامع دينور ومعه جماعة، فسأل واحدًا منهم وقال: يا شيخ ما تقول فيما قال فرعون؟ قال: كلمة حقّ. فقال: ما تقول فيما قال موسى؟ قال: كلمة حقّ، لأنّهما كلمتان جرتا في الأبد كما جرتا في الأزل [628].

عمل الحلاّج إذن على إلغاء التضادّ مثلما عمل على إلغاء الزّمان والمكان باعتبارهما عوائق ماديّة تحول دون عودة الصّور إلى الأصل، إلى الينبوع الأوّل أو الرّوح، إلى باريها وخالقها. وعليه لم يفرّق –في لجّة بحثه هذا عن الحقّ– بين الكفر والإيمان أو بين النعمة والبلوى، إذ قال: "والله ما فرّقت بين نعمة وبلوى ساعةً قطّ. وقال: "الكفر والإيمان يفترقان من حيث الاسم وأمّا من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما" [629].

كانت تلك إذن شذرات ولطائف مثّلت أحد المفاتيح الصّوفيّة العديدة التي وضعها الحلاّج في بناء منهجه المعرفي. ويكفينا هنا أن نستشهد بالقصّة التّالية، فهي توضّح لنا– دون مواربة– رأي الحلاّج في الأديان المختلفة. فقد روي عن عبد الله الأزديّ أنّه قال: كنت أخاصم يهوديًا في سوق بغداد وجرى على لفظي أن قلب له: يا كلب فمرّ بي الحسين بن منصور الحلاج، ونظر إليَّ شزراً، وقال: لا تنبِح كلبك، وذهب سريعاً، فلما فرغتُ مِن المخاصمة قصدته، فدخلتُ عليه فأعرض عني بوجهه، فاعتذرتُ إليه، فرضي، ثم قال لي: يا بني، الأديان كلها لله عز وجل! شَغَل الله بكل دينٍ طائفة لا اختياراً فيهم، بل اختياراً عليهم، فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه: فقد حَكَم أنَّه اختار ذلك لنفسه [630] .(من الطّويل)

تفكّرت في الأديان جدّا محقّقا فألفيتها أصلا له شعب جمّا

فلا تطلبنّ للمرءِ دينًا فإنّه يصدّ عن الوصل الوثيق وإنّما

يطالبه أصل يعبّر عنده جميع المعالي والمعاني فيهما [631]

وبهذا الاستتباع ليس الله هو ما يصوّره النّاس في معتقداتهم ويخلعون عليه ما شاءت عقولهم وقلوبهم من الصّفات. إنّه إله لا صورة تحصره ولا عقل يحدّه أو يقيّده لأنّه المعبود حقيقة في كلّ ما يُعبدُ، المحبوب على الحقيقة في كلّ ما يُحبّ.

وهذا الأفق الأعمق في روحانيته والأرحب في مداه يبدو أكثر إرضاءً للنزعة الإنسانيّة العامّة وأبعد عن تصوّر أهل الظّاهر من الفقهاء والمتكلّمين. وهذا التصوّر هو ما نمّاه ابن عربي لاحقًا حين أبان أنّ للأديان جميعها أصل واحد، ولا فرق بين دين ودين آخر مهما كان منزّلا أو غير منزّل لأنّه يدين بدين الحبّ، إذ قال (من الطّويل):

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يأت ديني إلى دينه دان

لقد صار قلبي قابلا كلّ صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحبّ أنّى توجّهت ركائبه فالحبّ ديني وإيماني [632]

ونحن نلفى إشارات إلى مبادئ وحدة الوجود وأصولها في بوادر أوّليّة سيجلوها ابن عربي ويطوّرها، فضلا عن بروز مصطلح سيكون مفتاح التنظير لوحدة الوجود في التصوّف الإسلاميّ ألاوهو مفهوم "التجلّي" الإلهيّ حيث سيغدو الخلق تجليّا للحقّ، فلا وجود له بذاته وإنّما وجوده مستمدّ من وجود خالقه، تلك هي الفكرة المركزيّة في وحدة الوجود الصّوفيّة الإسلاميّة [633]

وكان من أبرز مظاهر هذه النظرة إلى الأديان أن اتّسم سلوك الحلاّج بالتّسامح المطلق والاستعداد للفداء، فكان يزور البؤساء لا من المسلمين فقط، بل من الكفّار والوثنيين أيضًا، ولا يطلب الشّفاعة في صلواته لأصدقائه فحسب، بل لأعدائه أيضًا. وقد عبّر أمام العامة في بغداد 296هـ عن رغبته في الموت منبوذًا من أجل نجاة الآخرين، وهو يدلّ على رغبته جامحة في أن يجود بنفسه لله قربانًا يفدّي جميع الخلائق [634].

لقد كان الحلاّج مؤمنا بأنّ الحقيقة الإلهيّة هي الأصل، وأنّ طرق الوصول إليها مشروعة، فكان فكره ينطوي على سعة روحانيّة واحتضان لظواهر الإيمان بتعدّد مذاهبه، وقد أوْلته هذه السّعة مزيّة احترام الأديان والمذاهب اللاّهوتيّة، والتعالي على الطّائفيّة والتعصّبات المذهبيّة، ومن ثمّ شغلت وحدة جوهر المعتقدات الدّينيّة ركنا مهمّا في تفكيره وسلوكه [635].

وهذا ما يحيلنا إلى مفهوم مركزيّ هو "وحدة الوجود" الذي نراه لازما من لوازم هذا الاعتقاد، إذ الحقّ لا يحصره اعتقاد، وما العقائد –مهما اختلفت– إلاّ ناحية معيّنة من نواحي الحقّ. والإيمان والكفر لا يختلفان اختلافًا جوهريّا وكذا محمّدا وإبليس.... الأضداد كلّها متساوية إذ الحقّ لا تحصره عقيدة ولا دين. وإذا كان لون الماء لون إنائه، فإنّ الماء لا لون له، وإنّما يتلوّن بلون الإناء الذي يحلّ فيه. وبالتّالي فإنّ الاختلاف والتغيّر إنّما هو بسبب الإناء لا الماء.

ومن خلال تجربته أصبحت اللّغة العربيّة كالسّلوك الإنسانيّ، من مكوّنات النفس البشريّة، فقد شحنها بكلّ أسئلة الإنسان عن معنى الوجود والحريّة والحقّ. وجعل فصاحتها ناطقة بعلوم الفلسفة والسّيمياء والفلك لتمثّل رؤية عربيّة إسلاميّة خاصّة في علم الجمال، استطاعت بنصوصها النثريّة والشعريّة أن تمنح البنية الثقافيّة العربيّة والعالميّة أيضًا أرقى الإبداعات الحسيّة على الإطلاق، لما فيها من سمة كونيّة وطاقة إنسانيّة تأمّليّة عالية [636].

2- عين القضاة الهمذاني:

إن شهرة عين القضاة في إيران واسعة وثمة دراسات كثيرة حول حياته وفلسفته، للباحث رحيم فرمنش كتاب بعنوان "أحوال عين القضاة وآثاره" من منشورات دار مولي بطهران. إلا أن الاهتمام به في الثقافة العربية محدود جداً، إذا استثنينا جهود الأب عفيف عسيران، واستثنينا الطبعات التجارية لرسالتي" زبدة الحقائق" و"شكوى الغريب".

ومتى تدبّرنا الأفق الكونيّ في تجربة عين القضاة ونصّه فإنّه تعوزنا شحّ المصادر من جهة وعدم تمكّننا من اللّغة الفارسيّة من أخرى، لذا سنعوّل على الرّسالتين المذكورتين آنفًا علّنا نحلِجُ ما هو شموليّ إنسانيّ ممّا هو ذاتيّ وجدانيّ.

صدر عين القضاة عن مسلّمة مضمونها أنّ استمرار الموجودات في الوجود يتضمّن استمرارًا في الإيجاد. وما الوجود إلاّ إشراقًا ربّانيّا لا يحظى النّاس منه بنفس القدر إذ "كمال كلّ شيء هو في مقابلته للشّمس حتى يحظى من كمال إشراقها بنصيب ما" [637].

وهذا الرّأي موصول بمعنى "النّسبة" بين الأرض والسّماء/الإنسان والله، قال: "اعلم أنّ إشراق الأرض بنور الشّمس يستدعي نسبة مخصوصة بين الأرض والشّمس، لو بطلت تلك النّسبة بطُل استعدادها لقبول نور الشّمس، ولو دامت هذه النّسبة بينهما دام القبول، وبقدر دوامها يدوم القبول، فأيّ نفَس وُجدت هذه النسبة وُجد القبول وأيّ نفَس بطلت هذه النسبة بطل القبول. ثمّ إن دامت هذه النّسبة في أنفاس متعدّدة، دام القبول في تلك الأنفاس على منهاج واحدٍ [638]. وهذا القبول المتفاوت متى دام وقتًا ومنهاجًا تحقّق الانعتاق من أسر الزّمان والمكان [639].

ولنا أن نوجز الفكرة في الترسيمة التّالية:

الخالق– نور– المخلوق "الكمال"– النسبة– "النقص أو انعتاق الشمس و"

إنّ معيار تقبّل المعرفة إذن ليس مشروطًا بشروط خارجيّة كسبيّة بل باستعداد باطنيّ فطريّ لقبول الاشراقات الربّانيّة، وحينها تصير الأديان كلّها معابر للحقيقة الواحدة/الشّمس، إذ قال ناصحًا: "يا عزيزي إن كنت ترى في المسيح ما رآه المسيحيون فكن مسيحيا. وإن كنت ترى في موسى ما يراه اليهود فكن يهوديا. ووراء ذلك إن كنت ترى في الوثنية ما رآه عبدة الأصنام فكن عابد أصنام. إن الفرق الاثنتين والسبعين ما هي إلا محطات على الطريق إلى الله. ألم يتسن لك أن تسمع كلمات "الصّوفي الشهير" أبو سعيد أبي الخير عندما جاء بحضور راهب مجوسي: "هل يوجد شيء في الوقت الحاضر في ديانتكم لا نعرفه الآن في ديننا؟" [640]. وبهذا الاستتباع يصير التصوّف "فعاليّة تقوم بها حاسّة متعالية كونيّة" [641].

3- السهروردي:

عاب المفكّر محمّد الكحلاوي –في معرض بحثه في أثر الثقافة الفارسيّة في التصوف الإسلاميّ–على الباحثين إقرارهم بأنّ المذهب الإشراقيّ هو استمرار للفلسفة اليونانيّة، وأنّ استخدام السهروردي لمصطلحات فارسيّة، ووجد الأمر لا يستقيم لأنّه يُسقط بعدًا أساسيّا في فكر السهروردي وفلسفته الصّوفيّة، ويعني بذلك "الكلّية"/L'universalité بما هي مفهوم مثّل المدار المحوريّ للقضايا المطروحة في مؤلّفاته وكلّ ما أثر عنه من أقوال لاسيما مع الطّور الثّالث [642] فلقد تدرّجت كتاباته بتدرّج تعمّقه في السير الرّوحيّ والمعرفيّ من نتائج جمعه بين الحكمة العقليّة المشائيّة المتمثّلة في أقوال الفلاسفة الأرسطيين على الأخصّ والحكمة الذوقيّة المتعالية متمثّلة في أقوال الإشراقيين ومواهب العارفين من الأنبياء وأقطاب التصوّف، فكتب السهروردي كافّة تهيّئ لتطهير العقل وإظهار قدرته على التجريد، ولكنّ إدراك هذه العزلة لا يكون إلاّ بالعزلة الرّوحيّة، ففي المرحلة الأولى يستعير الباحث طريقة المشائيين، ثمّ ينتقل منها إلى مسلك الإشراقيين لضيف أفق الطّريقة الأولى وعجزها عن إدراك الحقيقة، وهكذا لم ير السهروردي بدّا في أن يفصل بين "البحث" و"الكشف" و"الذوق" [643]. ومن هذا الباب طرق السّهروردي كلّ دروب الحقيقة الأخرى، لا ليعيدها أو يصدُر عنها، بل ليتملاّها، ويكشف من خلالها عن الحقيقة الكبرى، باعتبار أنّها تفصح مجدّدًا وفي خطاب مستحدث عن المعرفة الكلّية أو "الحقيقة الجامعة" بعبارة الصّوفيّة، وهو ما مثّل المحمول الأساسيّ للمعرفة الإشراقيّة التي نطق بها السهروردي ضمن نداء كونيّ/Discours universel، ويظهر ذلك من خلال قوله: "إنّ الحقيقة شمس واحدة لا تتعدّد مظاهرها من البروج، المدينة واحدة والدّروب كثيرة والطّرق عسيرة" [644]. وإنّ هذه الحقيقة في جوهرها نورٌ ومصدرها عالم النّور.

ولمّا كان طريق الحقيقة متعدّدًا ومصادرها متنوّعة: أنبياء، فلاسفة... فإنّ السهروردي يدمج هؤلاء الحكماء والفلاسفة ومتصوّفة الإسلام ضمن "شجرة روحيّة" تجمع على السّواء أهل الحكمة العقليّة النظريّة وأهل الحكمة الذوقيّة الإشراقيّة التي هي الأكمل من جهة إحاطتها بحقيقة الوجود

ومعرفتها لسرّ النّور الأعظم مصدر هذا الوجود، ويظهر ذلك من خلال حديثه عن نور هذه الحقيقة، حيث يقول: "النّور الطّامس الذي يجرّ إلى الموت الأصغر، آخر من صحّ إخباره عنه من طبقة اليونان الحكيم المعظّم أفلاطون، ومن عظماء من أثر عنه وبقي اسمه في التّواريخ هرمس، وفي الفهلويين مالك الطّين المسمّى بكيومرث، وكذا من شيعته أفريدون وكيخسر، وأمّا أنوار السّلوك في هذه الأزمنة القريبة فخميرة الفيثاغوريين وقعت إلى أخي الحميم (يعني ذا النّون المصريّ) ومنه نزلت إلى سيار تستر (يعني أبا سهل التستري) ومن بعده إلى فتى البيضاء (يعني الحسين بن منصور الحلاّج)، ومن بعده إلى سيار أمل وخرقان. ومن الخسراويين خميرة وقعت إلى ما امتزجت به طريقة من خمائر آل فيثاغورس وانباذقليس وسقلبيوس على لسان حافظي الكلمة من الجانب الغربيّ والشرقيّ، ووقعت إلى قوم تكلّموا بالسّكينة يعرفون في دواوين القاصّة" [645]. ولعلّ هذا ما جعل هنري كوربان/(1903-1978) Henry Corbin يعتبر أنّ السهروردي المقتول موسوعيّ النزعة لا يقنع بكتاب ولا يقف عند شيخ ويسعى إلى أن يضمّ الحكماء بعضهم إلى بعض سواء أكانوا شرقيين أم غربيين، فنجده يجمع بين حكماء الفرس واليونان، بين كهنة مصر وبراهمة الهند، ويؤاخي بين افلاطون وزرادشت، بين فيثاغورس وهرمس.

وهكذا جعل السّهروردي للحكماء والمتصوّفة العارفين شجرة روحيّة واحدة تجمعهم وعبرها يحفظون "الكلمة" أو "حقيقة الوجود النّورانيّة" منبع كلّ معرفة. ويتناقل الحكماء العارفون عبر مختلف الأزمان سرّ المعرفة المتعلّقة بالكلمة، وقد وصف السهروردي الحكماء العارفين بحقائق الوجود بأنّهم الحكماء المتألّهون، وهم وحدهم الذين اطّلعوا على أسرار "الحقيقة الكلّية" التي اصطلح عليها السهروردي بـ "الخميرة المقدّسة" أو "الخميرة الأزليّة"، ويظهر هذا من قوله: "وفي الجملة الحكيم المتألّه هو الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه أخرى، ولا يعدّ الإنسان من الحكماء ما لم يطّلع على الخميرة المقدّسة، ما لم يخلع ويلبس [646].

[647]

السهروردي منفتحًا على الآخر

لقد أشرنا آنفًا إلى أنّ السهروردي قد تلقى مبادئ العلوم في مراغة (من أعمال آذربايجان)، ثم انتقل إلى إصفهان، مركز الحركة العلمية بإيران آنذاك، وحين اكتمل نضجه العلمي دخل في مرحلة" التعاطي الفكري "مع كبار علماء عصره، فطاف في مدن إيران ليلتقي العلماء والمشايخ، ولم تسعه إيران فخرج منها إلى بغداد، ثم سافر إلى تركيا وبلاد الأناضول، ثم استقر به المقام أخيراً في حلب، وبقي فيها حتى حُكمَ عليه بالإعدام سنة 587هـ/1191م. هذه الحركة الدائبة عند السهروردي هي صفة عامة لعلماء كثر على مرّ القرون. ولها دلالات كبرى منها:

– إن العلماء لم يكونوا منغلقين على أنفسهم بل كانوا يجدون الحوار مع الآخر وسيلة لابدّ منها لنموّ علومهم وتكامل حياتهم العلمية.

– وحدة المجموعة الحضارية الإسلامية، فلقد كانت مدن إيران ومدن العراق ومدن الشام كلها حواضر بلاد واحدة متواصلة مترابطة ثقافياً وعلمياً، ولم يشكل بُعد المسافة بينها عائقاً لهذا التواصل، رغم مشقة الأسفار وأخطار الطرق وبدائية وسائط النقل.

– وحدة الحضارة الإسلامية، فالسهروردي إيراني ولغته الأصلية فارسية، لكنّ فكره ينتمي إلى الحضارة الإسلامية، لا إلى بلد ولا إلى لغة. وهكذا الفارابي وابن سينا والغزالي وابن المقفع... لا يمكن حصر فكرهم في إطار قومي أو إقليمي، بل هم أبناء منظومة فكرية تفاعل فيها العلماء من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، واختاروا اللغة العربية باعتبارها لغة العلم، رغم أن بعضهم كتب بالفارسية أو بالتركية أو بغيرهما من لغات العالم الإسلامي. وهذه الوحدة الحضارية في التراث تؤكد حقيقة لا ريب فيها هي أن التصوّف الإسلامي بكل قومياته ينتمي إلى جذور حضارية واحدة رغم كل الاختلافات السياسية واللغوية والمذهبيّة. والسهروردي يقدّم للقرّاء النموذج البارز لمفكر الحضارة الإسلامية الذي لم يتحدد بإطار لغة أو إقليم، بل تجاوز كل هذه الأطر وانطلق إلى رحاب إنسانية واسعة.

– من خصائص فكر السهروردي الانفتاح على الآخر الغربي، حتى عُدّت مدرسته أعظم منظومة فكرية جمعت الشرق والغرب فكرياً وحضارياً. وانفتاحه على الفكر الغربي كان انفتاحاً فاعلاً لا منفعلاً، فقد تبنّى المنطق الصّوريّ الأرسطي، لكنه كان تجاه هذا المنطق ناقداً ومكملاً، فقد أنزل "المقولات العشر" لمنطق أرسطو إلى أربع، ثم جعل من المنطق الصوري سلّماً صاعداً إلى عالم الإشراق. ولنقد السّهروردي هذا أهميّة بالغة في تاريخ المنطق، كما أن ربط المنطق الصّوري بعالم الإشراق في منظومة فكريّة واحدة منسجمة. وقد قال إبراهيم مدكور في حديثه عن السهروردي: "حقاً إنه كان موسوعي النزعة لا يقنع بكتاب ولا يقف عند شيخ، ويأبى إلا أن يضم الحكماء بعضهم إلى بعض، سواء أكانوا شرقيين أم غربيين. وكأنما كان يطبق المبدأ القائل: "الحكمة ضالة المؤمن يلتمسها أنى وجدها". فجمع بين حكماء الفرس واليونان، بين كهنة مصر وبراهمة الهند. وآخى بين أفلاطون وزرادشت، وبين فيثاغورس وهرمس. وشاء أن يضمّ الروحانيين بعضهم إلى بعض دون تفرقة بين جنس ووطن وتلك نزعة صوفية مألوفة. فيرى العارفون أنهم جميعاً إخوان في الله، وفي مرحلة الوصول والحب الإلهي لا يفرق ابن عربي أو سبينوزا مثلاً بين دين ودين، ولا بين مسلم ومسيحي".

– حضارة اليونان أيام أرسطوطاليس هي الوحيدة التي حدث فيها انفصال الفلسفة عن الدين، خلافاً للحضارات القديمة الأخرى كالصينية واليابانية والهندية والإيرانية. وصادف أن تأثر العالم الإسلامي بالفكر اليوناني إبّان نهضته في العصر العباسي، وحدث منذ بدايات هذه النهضة نوع من الانفصال بين أصحاب العقل "الفلاسفة" وأصحاب الذوق "العرفاء والمتصوفة". ولعلّ هذا الانفصال خلق جبهتين إحداها تركّز على العقل باعتباره مصدر كلّ معرفة، والأخرى على "الله" باعتباره مصدر كل أنوار الحقائق. ولعل هذا الانفصال هو الذي جعل أبا العلاء المعرّي يردّد: اثنان أهلُ الأرض: ذو عقل بلا دين وآخر عاقل لا دين له

وأبو العلاء نفسه كان ممن يدعو إلى الجمع بين العقل والدين لكنه كان يتحدث عن انفصال عاشته الحضارة الإسلامية لأمد بين منهج النظر عند المتكلمين والفلاسفة ومنهج الذوق عند الصوفية. الأول: منهج عقلي، والثاني منهج قلبي. الأول يقوم على البرهان والاستدلال، والثاني على الإلهام والكشف واستنارة القلب. واستمرّ هذا الانفصال طيلة القرنين الثالث والرابع، أمّا الخامس والسادس فشهدا محاولات تقريب المنهجين على يد ابن عربي وابن الفارض وابن سبعين، ثم استطاع السهروردي أن يوحّد بين المنهجين في منظومته الفكرية المسماة بحكمة الإشراق.

فهو الحكيم الذي استطاع أن يعانق بروحه قلل الفكر الشامخة في آفاق الحقيقة فوق سحب القول، وهناك يتوافر له الإمكان في ربط الكلام والفكر الإنساني بالكلام والفكر الإلهي،

فيربط الحكمة بالقرآن الكريم بأمتن العرى وأجمل الوشائج.

– في منظومة السهروردي مصالحة بين الإنسان ونفسه، فالإنسان عاقل ولكنه عاشق أيضاً. العشق يدفعه على طريق هدف كبير والعقل ينير له الطريق. كم من عاقل عاش لذاته ولمصالحه الضيقة وسخّر كل طاقاته العقلية لتكريس أنانيته وتلبية أهوائه وشهواته، دون أن يقدّم أي عطاء للبشرية كم من عاقل سخِر من المضحّين والباذلين أرواحهم وأموالهم في سبيل هدف كبير، لأنه يرى في ذلك تعارضاً مع مصالح الذات ومع العقل.

مثل هؤلاء العقلاء فقدوا عنصراً مهماً في وجود الإنسان هو" العشق". لقد أصرّوا على البقاء في دائرة ذواتهم حتى قضوا على" الذوق الجمالي "في نفوسهم. وأصبحوا لا يعرفون معنى للمثل الأعلى ولا للتضحية والفداء والبذل بل أصبحوا لا يعرفون أية قيمة جمالية في حياة الإنسان وفي الطبيعة.

هذا الانفصام بين العقل والعشق عالجه السهروردي في فلسفة الإشراق، وبذلك صالح الإنسان مع نفسه، وأحيى الرابطة العميقة بين المنطق والعشق. وقد عبّر مصطفى غالب في أسلوب وجدانيّ عن دوام تأثير السّهروردي في متقبّليه، قال: "إنّ شهاب الدّين السّهروردي هذه الشّعلة الإشراقيّة العرفانيّة التي أخمدت بسرعة، بفعل الدسّ والتّآمر والتعصّب البغيض، لم ينضب زيتها ويجفّ بجفاف جسده، بل لازال وميضه الرّوحيّ يتردّد صداه في قلوب عارفيه حتّى اليوم، وسيدوم خالدًا أبديّا يجمع بين النّظر والشّعور إلى ما لا نهاية، كظلّ نورانيّ يمتدّ بفيئه ليرسم صورة حقيقيّة رائعة لأسمى معاني العرفان في ثوب الفلسفة والتأمّل الفلسفيّ... عرفانًا حيّا يرتكز على دين حيّ" [648]

.

إنّ إشراق السّهروردي لا يقتصر على شرق دون غرب أو يستطيع مكان أن يحصره ويختصّ به دون سائر الجهات، فهو كليّ مشاع في عالم الفكر عامّة وهذا لأنّه أوّلا: أوّل من رفا بأنامله العارفة وخيوط أفكاره النّورانيّة ثوب الفلسفة ولاءم شقّيها فجمع الميراثين الفلسفيين القديمين المختلفين شرقًا وغربًا في حجر الإسلام. ولأنّه ثانيا: صالح الإنسان مع نفسه، وجمع شقّيه إلى بعضهما فأحيا الرّابطة العميقة بين العقل والعرفان. أو بمعنى آخر بين المنطق والعشق. ثمّ إنّه قدّم لنا هذه الرّابطة التي تؤكّد أصالة نبوغ الفكر الإنسانيّ، وعرض لمتقبّليه هذا التّآلف والانسجام بين العقل والعرفان والدّين، في آثاره بطريقة لا تقصّر في الإعلان عن روعتها في كلّ كلمة يتقبّلها القارئ بروحه أو فكره [649].

4- الطريق الصّوفيّ، أفق إنسانيّ رحب

باستطاعتنا الآن اعتبار أنّ صميم بحثنا موصول بقضية الحوار الديني وأهمية الحياة الروحية فيه، وما التّجارب التي وازنّا بينها إلاّ عوالم روحيّة مثّلت البعد الأسمى والأعمق في كلّ شخصيّة وهو ما يحيلنا إلى اعتبار أنّ التصوف ليس له تيار ولكنه نزعة إنسانية وشعورية قائمة داخل كل إنسان مهما اختلف محيطه وأفقه وتفكيره وعقيدته وتوجهاته، وهو نزوع حثيث إلى المطلق والصوفي كما الفيلسوف يسعى لإدراك معاني العالم سواء في صورة تصوّف فلسفيّ أم دينيّ.

ومن جهة أخرى فإذا كان التصوف نزعة إنسانية عامة، فإن التصوف الإسلامي في بعض اتجاهاته يمتاز بانفتاحه واتساع أفقه بحيث يمكن القول بأنه ذو نزعة عالمية. فبعض الصوفية المسلمين يمتازون بنزعة إنسانية عالمية منفتحة على سائر الأديان والأجناس. وإذا كان الإسلام في جوهره دينًا منفتحًا على كل الأجناس لا فرق عنده بين مسلم ومسلم يختلفان جنسًا أو لغة أو مكانًا أو زمانًا، فإن الصوفية المسلمين قد وسعوا من الآفاق التي يستشرفونها، فامتدوا بها إلى الأديان الأخرى: فأبو يزيد البسطامي يدعو الله لجميع الناس، ويلتمس منه أن يبسط رحمته على النوع البشري كله، ويودّ لو يتشفع للناس كافة، لا للمذنبين من الأمة الإسلامية وحدهم، بل لكل الخطاة بأي دين دانوا، ويود لو تحمّل عن الخطاة جميعًا العقاب، فاتسع وجوده ليشمل النار كلها، فلا يبقى فيها موضع لغيره فيقول: إلهي! إن كان في سابق علمك أن تعذب أحدًا من خلقك بالنار، فعظمْ خلقي فيه (أي في النار) حتى لا يسع معي غيري». ومحي الدين ابن عربي عبر عن هذه النزعة الكلية في أبياته المشهورة(من الطّويل):

لقد صار قلبي قابلا كلّ صورة	فمرعى لغزلان ودير لراهب
أدين بدين الحبّ أنّى توجّهت	ركائبه فالحبّ ديني وإيماني [650]

[651]

وكثيرًا ما ردد جلال الدين الرومي هذا المعنى في قصائده [651]. ومن ذلك ما ترجمته:

«أيها المسلمون! ليت شعري ما التدبير؟ أنا لا أدري من أنا:

فلا أنا مسيحي ولا يهودي ولا زرداشي ولا مسلم

ولا شرقي ولا غربي، ولا علوي ولا سفلي

ولا أنا من عناصر الطبيعة، ولا أنا من الفلك الدوار

ولا أنا هندي ولا صيني ولا بلغاري ولا من سقسين

ولا عراقي ولا من أرض خراسان

علامتي بلا علامة، مكاني بلا مكان

ولا أنا جسم ولا روح، فنفسي روح الأرواح

لما لفظت الاثنينية رأيت العالم واحدًا

إني أرى واحدًا، وأنشد واحدًا وأعلم واحدًا وأقرأ واحدًا [652]

وفي هذه المعاني أيضًا يقول ابن الفارض في تائيته المشهورة (من الطّويل):

وما عقد الزنار حكماً سوى يدي ... وإن حلّ بالإقرار فهي أحلت

وإن خرَّ للأحجار في الله عاكفٌ ... فلا بعد بالإنكار بالعصبية

وإن عبدَ النارَ المجوسُ وما انطفت ... فما قصدوا غيري لأنوار عزتي [653]

فهو يجمع بين تجارب النصارى واليهود والبراهمة ويرى فيها فروعًا لينبوع واحد، هو التقوى الكاملة المبنية على أساس وحدة الوجود. وهكذا يحقق بعض الصوفية المسلمين –وإلى أعلى درجة –ذلك المجتمع المفتوح/Societe couverte الذي تحدث عنه برجسون في كتابه المشهور: «ينبوعا

الأخلاق والدين»، لأنهم منفتحون على كل التجارب الدينية الإنسانية، متعاطفون مع سائر التيارات الروحية، مستشعرون للأخوة الإنسانية الجامعة بين الناس جميعًا على اختلاف الأزمنة والأمكنة.

وإن كان لا شك أن مثل هذه الاتجاهات لا تلقى القبول المجمع عليه من سائر الصوفية الآخرين، ولا تلقى كلمة إجماع بين الرفض والقبول عند الباحثين في التصوف، بل هناك من ركب مركب الشطط في فهم مثل هذه الاتجاهات على أنها دعوى لوحدة الأديان، وهو ما نجزم ببراءة هؤلاء الصوفية منها، ولكن يبقى رغم هذا الاختلاف أنه وُجد من الصوفية المسلمين من اتسموا بتلك النزعة الإنسانية العالمية الراقية، التي يستطيعون من خلالها التسامح والتعامل وقبول الآخر مهما كان.

5- النصّ الصّوفيّ نصًا منفتحًا

ما من شكّ أنّ ما حلّلناه آنفًا من آفاق وافقتها النصوص الحلاّجيّة والهمذانيّة والسّهرورديّة أو آفاق أُخر أربكتها وشوّشتها يقودنا إلى نظريّة جماليات التقبّل بما هي امتداد نقديّ ومفهوميّ لمفهوم الانفتاح الذي كان في نهاية الستّينات (1958)، لأنّه حينما ظهر "الأثر المفتوح/Opera Aperta" في لغته الأصليّة ترجم إلى اللّغة الفرنسيّة بعد أربع سنوات في حين لم تظهر الكتابات الأولى الدّاعية إلى جماليات التقبّل إلاّ نهاية السّبعينات (1969)، ومن جهة أخرى إنّ جماليّة التقبّل ليست إلاّ تطويرًا لما ذهب إليه أمبرطو إيكو من قبل، أضف إلى ذلك أنّ أمبرطو إيكو نفسه عاد فطوّر في مؤلّف آخر هو "القارئ في الحكاية" (1979) ما أصبح يُسمّى بـ: "سيميائيات القراءة" [654].

كل خطاب صوفي هو نصّ مفتوح لأنّه عرضة للتأويل والتفسير وإعادة التركيب وفق مرجعيات مفهوميّة ودلاليّة وسيميائيّة كثيرة ومتباينة وبقدر اختلاف المرجعيات تزداد القراءات ثراءً، فمن المقبول إذن أن نعدّ نصوص نماذجنا المختارة رحلات روحيّة تتعمّد صرف القرّاء عنها وتنفيرهم منها بُغية التلذّذ بقراءات أخرى مستورة محجوبة لم يفقه كنهها إلاّ هم.

فيصير النصّ الصّوفي نصّين نصّا باطنا/أوّل هو لصاحب التجربة وهو المُعمّى إلاّ عليه، ونصّا ظاهرا مكتوبا ومرويّا هو من صنع قارئه عبر إعادة تركيبه وتفسيره وإعادة تفكيك نظامه الإشاريّ وإعادة إنتاجه بما يناسب أفقه الخاصّ، وهي عمليات تختلف بالضرورة عن العمليات التي يقوم بها الكاتب/الصّوفيّ، لكنها تقع في حقل الإبداع نفسه، بمعنى أنّ القارئ على وجه العموم يعيد إنتاج النصّ إنتاجًا مسرشدًا ما بين الإشارات والعبارات من بون، قال الحلاّج في هذا الصّدد: "من لم يقف على إشاراتنا لم ترشده عباراتنا" [655].

وفي هذا الصّدد أعود إلى نقطة أخرى مهمّة هي: أنّنا لو أعدنا النّظر إلى مفهوم النصّ الصّوفي لوجدنا أنّه من الممكن القول: إنّ النصّ في حقيقته ليس نصّا وإنّما هو تناصّ بمعنى أنّ

الكاتب في حقيقته ليس سوى قارئ أعاد إنتاج مجموعة من نصوص سابقة عليه في نصّ جديد، النص في حقيقته نتاج عمليات قرائية سابقة وامتداد لها.

خلاصة القول في هذا الشأن أنّ حيوية النصّ الصّوفي نفسها قائمة على القراءة والقراءة المتعددة. وبالتّالي فإنّ أيّ نصّ لا يخضع للقراءة سيكون نصّا ميتا. فالقراءة هي الافتراض الوحيد الذي أنشئ من أجله النص.

وليس من شك في أن واقعا قرائيّا من هذا النوع سيطرح على القارئ/المتقبّل تحديات كبيرة باعتبار أن هذا القارئ غير قادر على التأقلم بسهولة مع واقع النصّ الجديد غير أنني أعتقد أن متقبّلا متوسط الثقافة، فضلا عن المثقف يمتلك من الوعي ما يستطيع به أن يميز بين هذه النصوص. من حيث جدّتها وفرادتها، فليس مهمّا كما نعلم أن يماثل النصّ أسلافه من النّصوص وإنّما ينبغي أن يتوفر على قدر من الأصالة تجعله بعيدا عن أن يكون نصّا ملفّقا أو هجينا طالما كان الوجد والشّطح والفناء.... هي التي تدفع الصّوفي إلى اختراق الحدود المألوفة والدّخول في آفاق أخرى مختلفة.

تبقى إشكالية ثالثة تقع على عاتق النقاد في تأصيل المصطلح الصّوفي وآفاقه والآليات التي يجترحها وتقدير دائرة (التغيّر) التي تسمح به طبيعة أيّ نصّ صوفيّ لينطلق في فضاء متحرّك لا تحده تقليدية. فإذا توافق هذا: تجربة صوفيّة متميّزة ثائرة وناقد يمتلك حيوية التقدير، ومتقبّل يرتقي إلى أفق النصّ عندئذ يكون النصّ الصّوفيّ سمة العصر ومؤرّخًا به.

خاتمة

آن لنا أن نستنتج أنّ طبيعة العلائق التي وصلت بين آفاق ثالوثنا تجاوزت منطق الاقتباس والأخذ أو غير ذلك إلى أفق آخر، أفق معرفي وثقافي وروحيّ كونيّ تلتقي فيه كلّ العقائد الدّينيّة والمذاهب الفلسفيّة وتيّارات الفكر والمعرفة ضمن نزعة كلّية شاملة، تستلهم معاني التّوحيد الإلهيّ وفكرة الواحد مصدر الكثرة والوجود، وتشمل كلّ الأديان والثّقافات والفلسفات التي تقدّمت، من حيث هي مرآة تجلّي فيها خطاب الحقيقة الإلهيّة. هذا رغم أنّ حقيقة نشأة التصوّف الإسلاميّ كانت عربيّة وتمّت ضمن التّفاعل الدّاخليّ بين عناصر الإسلام، فإنها جاءت توسيعًا لدائرة المعاني الرّوحانيّة والإيمانيّة ومبادئ المحبّة والتّسامي التي اشتمل عليها الإسلام، مثلما أكّد ذلك ثالوثنا أنفسهم.

إنّ الصّلات الفكريّة والمفهوميّة المتشابهة أو المتنامية التي استخلصناها سواء من مسيرة الحلاّج وعين القضاة والسّهروردي بصفة تتابعيّة أو التي استخلصناها من آفاقهم الصّوفيّة بما هي ذات انفتاح واضح على غيرها من الآفاق، من مسيحيّة ويونانيّة ويهوديّة وبوذيّة وأفلاطونيّة.... أو شيعيّة أو غيرها من المذاهب والفرق الكلاميّة الدّينيّة الإسلاميّة كلّ ذلك أبان عن قدرتهم جميعهم على الاستفادة منها دون التّماهي معها، وتمثّلها وإعادة بنائها في نظام معرفي وأخلاقيّ جديد هو خطاب الحقيقة الصّوفيّة، من حيث هي حقيقة كونيّة جامعة للمذاهب والأديان كلّها، متجانسة مع المذاهب الفلسفيّة والدّينيّة الكبرى التي وجدت عبر تاريخ الإنسانيّة، من دون أن يكون ثمّة أيّ مطابقة، وكأنّ الخطاب المعرفي عندهم يقوم على إعادة تفكيك الأنساق المعرفيّة والصّوفيّة والفلسفيّة المتقدّمة وصولاً إلى صوغ نسق مخصوص متفرّدٍ فردانيّ. فهم يدّعون أنّهم بتطهير القلب من أدران الذنوب، وصقل النفوس من أوساخ التعلّقات الدنيويّةحتّى تشرق العلوم والمعارف في قلوبهم، يطّلعون على حقائق الأشياء. ولعلّ هذه الميزة تجعل تحصيل المعارف عند ثلاثتهم عماده أمران:

الأول: العقل والاستدلال المنطقيّ والفلسفيّ. فالسهروردي يقول في كتابه "المشارع والمطارحات": "ومن لم يتمهّر في العلوم البحثيّة، فلا سبيل إلى كتابي الموسوم بحكمة الإشراق. وهذا الكتاب ينبغي أن يقرأ قبله وبعد تحقيق المختصر الموسوم بالتلويحات [656]. وهذا المسلك نعته الحلاّج بالقصور، قال(من السّريع):

من رامه بالعقل مسترشدا
أسرحه في الحيرة يلهو [657]

الثاني: الذوق الفطري وصفاء الباطن، "وأمّا أنت إذا أردتَ أن تكون عالماً إلهيّاً من دون أن تتعب وتداوم على الأمور المقرّبة من القدس، فقد حدّثتَ نفسَك بالممتنع، أو شبيه الممتنع، فإن طلبتَ واجتهدت لا تلبث زماناً طويلاً إلا وتأتيك البارقة النورانيّة وسترتقي إلى السكينة الإلهيّة الثابتة" [658]. أمّا الحلاّج فعبّر عن المسألة بصورة الفراش والمصباح "الفراش يطير حول المصباح إلى المصباح، ويعود إلى الأشكال فيخبرهم عن الحال بألطف المقال.... طمعا في الوصول إلى الكمال [659].

هذا التوجّه في الوقت الذي يتحرّى فيه الدّليل العقليّ والاستدلال المنطقيّ والفلسفيّ واللّطائف المنّية يشترط الرّياضته الرّوحيّة إجلاءً للباطن وتصفيةً للقلب من الكدورات، حتّى تشرق في أعماق العارف الحكمةُ.

إنّ التصوّف إذن ظاهرة روحيّة، فهو أوّلا وقبل كلّ شيء إثمارٌ لرسالة النبيّ الرّوحانيّة وجهد مستمرّ لعيش أنماط الوحي القرآنيّ عيشًا شخصيّا عن طريق الاستبطان. فالمعراج النّبويّ الذي تعرّف به الرّسول على الأسرار (أسرار الغيوب) الإلهيّة، ظلّ النّموذج الأوّل الذي حاول بلوغه جميع المتصوّفة واحدًا بعد واحدٍ "فالتصوّف شهادة لا تنكر واعتراض ساطع من الإسلام الرّوحانيّ ضدّ كلّ نزعة حاولت حصر الإسلام بالشّريعة وظاهر النصّ [660].

وخير ما نختم به عملنا قول ماسنيون: "لن يموت أبدًا من يعيش قلبه من العشق" [661].

فهرس المصادر والمراجع

1- المصادر:

– العربيّة:

– الحلاج: كتاب الطواسين، تحقيق وتقديم: لويس ماسنيون، مقابلا بتحقيق: بولس نويّا اليسوعي، إعداد وترجمة: رضوان السحّ وعبد الرزّاق الأصفر، ط: 2، دار الينابيع، دمشق، 2006.

– عليّ بن أنجب السّاعي: أخبار الحلاّج، تحقيق وتعليق: موفق فوزي الجبر، تقديم: هادي علوي وأكرم أنطاكي وفائق حويجة، ط: 2، دار الطليعة الجديدة، سوريا، 1997.

– السهروردي: اللّمحات في الحقائق، تحقيق: محمد أبو ريان، دار المعرفة الجامعيّة، الاسكندريّة، 1988

– ديوان شهاب الدين السهروردي، بتحقيق أحمد مصطفى الحسن، دار يعقوب للطباعة والنشر (د.ت)

– قاسم محمّد عبّاس: الحلاّج، الأعمال الكاملة، ط: 1، رياض الريّس، بيروت لبنان، 2002.

– عين القضاة الهمذاني: شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان، ويليه زبدة الحقائق في كشف الدّقائق، تحقيق: عفيف عسيران، دار بيبلون، باريس 1962.

– الفرنسيّة:

-**H.R.JAUSS: pour une esthétique de la réception Traduit de lallemand par: Claude Maillard; préface de Jean starobinski Claude Maillard; préface de Jean starobinski; Gallimard; Paris, 1978.**

-**Wolfgang Izer: L'acte de lecture; théorie de l'effet esthétique; traduit de l'allemand par Evelyne Sznycer. Bruxelles: Pierre Mardaga Editeur; 1985.**

2- المراجع:

- العربيّة:

- خليل إبراهيم: النقد الأدبي الحديث، ط: 1، دار المسيرة، عمّان، 2003.

- حامد أبو أحمد: الخطاب والقارئ، نظريات التلقي وتحليل الخطاب وما بعد الحداثة، الرياض، مؤسسة اليمامة، 1997.

- ابن الأثير: الكامل في التّاريخ، مجلد: 7، مراجعة وتصحيح محمّد يوسف الدقّاق، ط: 1، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، 1997.

- عماد الدين الأصفهاني: تاريخ دولة آل سلجوق، قرأه وقدّم له الدكتور يحيى مراد، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، 2004.

- عماد الدين الأصفهاني: خريدة القصر وجريدة العصر، في ذكر فضلاء أهل فارس ج: 3، تقديم وتحقيق: عدنان محمد آل طعمة، مرآة التراث، طهران- جمهورية إيران الإسلاميّة، الطبعة الأولى، 1999.

- محمد صفوح الأخرس: المنهجية وطرائق البحث في علم الاجتماع المطبعة الجديدة. دمشق. 1984

- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، تحقيق: محمّد باسل عيون السّود، ط: 1، دار الكتب العلميّة، 1998.

- عثمان أمين: الفلسفة الرّواقيّة، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، 1971.

- ابن الدباغ الأنصاري: مشارق الأنوار، تحقيق هـ. ريتر، دار صادر ودار بيروت، 1959.

- أحمد أمين: حيّ بن يقضان، دار المعارف، القاهرة 166.

- سعد البازغي: دليل الناقد الأدبي، ط: 1، مكتبة الملك فهد، 2003.

- عبد الرحمن بدوى: شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات- الكويت، الطعبة الثانية 1976.

- الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، مجلد: 8، تحقيق: بشار عوّاد معروف، ط: 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001.

- قطوس بسام: دليل النظرية النقدية، ط: 1، دار العربيّة النقرة، 2004.

- آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي وزو، الجزائر، 2009.

- عبد الرحمان بدوي: مناهج البحث الأدبي، ط: 3، وكالة المطبوعات، 1977.

- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط: 1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1979

- الحكيم الترمذي: علم الأولياء، تحقيق: سامي نصر لطف، مكتبة الحرية الحديثة، 1983.

- الحكيم الترميذي: معرفة الأسرار، تحقيق: محمد إبراهيم الجيوشي، دار النهضة العربية، 1977.

- سهل التستري: تفسير القرآن العظيم. ط: 1، دار السعادة، القاهرة، مصر، 1907.

- ناجى التكريتى: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، ط: 3، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد، 1988.- التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، بتحقيق عبود الشالجي، دار صادر، ط: 2: بيروت 1975.

- ابن تيميّة: مجموع فتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمان بن محمّد بن قاسم، طبع بأمر الملك بن عبد العزيز، (د-ت)

- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ط: 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1986

- سعاد الحكيم: المعجم الصّوفي، الحكمة في حدود الكلمة، ط: 1، دندرة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، 1981.

- أبو أحمد حامد: الخطاب والقارئ، نظريات التلقي وتحليل الخطاب وما بعد الحداثة، منشورات مؤسسة اليمامة الصحفية- كتاب الرياض- الرياض 1996.

- أحمد بو حسن: من قضايا التلقي والتأويل، الرباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، 1995.

- عبد المنعم الحفنى: الموسوعة الصوفية، أعلام التصوف، والمنكرين عليه، والطرق الصوفية، دار الرّشاد، القاهرة، 1992.

- حميد الحميداني: المقصدية ودور المتلقي عند عبد القاهر الجرجاني، سلسلة منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة، قضايا المصطلح في الآداب والعلوم الإنسانية، الجزء الأول فاس، 2000.

- محمد لحمداني: الواقعي والخيال في الشعر العربي القديم، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 1997.

- محمد مصطفى حلمى: الحياة الروحية في الإسلام، الهيأة المصريّة العامّة للكتاب، 1984.

- حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج: 4، مكتبة مدبولي، 1988.

- ابن خلدون: شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق: محمّد مطيع الحافظ، ط: 1، دار الفكر المعاصر، 1997.

- ابن خلّكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، مجلد: 2، تحقيق: إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، (د- ت).

- ناظم خضر: الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ط: 1، دار الشروق، عمّان، 1998.

- عبد الباري محمّد داود: الفناء عند صوفيّة المسلمين وعقائد أخرى، ط: 1، الدّار المصريّة اللّبنانيّة، القاهرة، 1997.

- غلام حسين الابراهيمي الديناني: في فلسفة السهروردي، ط: 1، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، 2005.

- عبد الرحمن دمشقية: أبو حامد الغزالي والتصوف، دار طيبة، 1986.

- الذهبي: تاريخ الإسلام (وفيات سنة 309 للهجرة) تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط: 3، دار الكتاب العربي، بيروت، 2002.

- شمس الدّين الذهبي: سير أعلام النّبلاء، ج: 14، تحقيق: أكرم البوشي، ط: 1، مؤسسة الرّسالة، بيروت، 1983هـ.

- ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ط: 3، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدّار البيضاء، 2002.

- محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروِردى، دار الطلبة العرب، بيروت، 1969.

- سهيل زكار: الجامع في أخبار القرامطة في الإحساء والشام والعراق واليمن. ط: 1، دار التكوين دمشق، 2007.

- ميشال زكريا: الألسنية علم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات- بيروت 1983.

- ممدوح الزوبي: معجم الصوفية. ط: 1، دار الجيل، بيروت. 2004.

- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلّم ابن عربي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2002.

- يوسف زيدان: الفكر الصّوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصّوفيّة، ط: 2، دار الأمين، مصر، 1998.

- محمّد السرياقوص: التعريف بالمنطق الصّوري، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980.

- وداد السكاكيني: العاشقة المتصوفة، رابعة العدوية، دار طلاس، دمشق، 1989.

– شهاب الدين السهروردي: مجموعة في الحكمة الإلهية، تصحيح هنري كوربان، مطبعة المعارف، استانبول، 1 9 4 5، ج 1، ص ص 503– 504.

– السهروردي: مقامات الصوفية، ط1، تحقيق إميل المعلوف، بيروت، 1993.

– السهروردي: المشارع والمطارحات، تحقيق وتصحيح: مقصود محمّدي ووأشرف عالي بور (القسم الطبيعي، الفصل السادس)، منشورات الجمل، بيروت، 2011.

– السهروردي: اللمحات، تحقيق إميل المعلوف، دار النهار للنشر، بيروت 1996.

– السهروردي: عوارف المعارف، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، ج: 2، دار المعارف، مصر (د– ت).

– السهروردي: شواكل الحور في شرح هياكل النور، شرح جلال الدّين الواني، تحقيق: محمّد عبد الحقّ ومحمّد كوكن، ط: 1، 2010.

– أحمد السرهندي: مكتوبات الإمام الرباني، ط: 2، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

– عبد الرحمان السّلمي: طبقات الصّوفيّة ويليه ذكر النسوة المتعبّدات الصّوفيات، ط: 2، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان 2003.

– سمير السّعيدي: كتاب الحلاّج، ط: 1، دار الملتقى للطباعة والنشر، قبرص، 2004.

– ابراهيم الدسوقي شتا: التصوف عند الفرس، دار المعارف، القاهرة، (د– ت).

– محمّد جلال شرف: النزعة الإشراقيّة بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلاميّ، دار المعارف القاهرة. 1972.

– محمد جلال شرف: خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد، طبعة دار الفكر الجامعي، 1977.

– محمد جلال شرف: دراسات في التصوّف الإسلاميّ، شخصيات ومذاهب، دار المعرفة الجامعيّة، الاسكندريّة، 1991.

– محمد ياسر شرف: حركة التصوف الإسلامي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1984.

- محمد عبد الله الشرقاوي: الصوفية والعقل، دار الجيل، بيروت، ومكتبة الزهراء بحرم جامعة القاهرة، ط 1، 1995.

- حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، ط: 1، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1987.

- أبو المواهب الشّعراني: الطبقات الكبرى، لواقح الأنوار في طبقات الأخيار، ط: 1، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، 1997.

- كامل مصطفى الشيبي: شرح ديوان الحلاج، مكتبة النهضة بغداد1973.

- القشيري: الرّسالة القشيريّة، ط: 1، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، بيروت- لبنان، 2000.

- آنا ماري شيمل: الأبعاد الصّوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف. دار الجمل للنشر والتوزيع والاعلان، 2006.

- الشهرزوري: نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء، تحقيق: عبد الكريم أبو شويرب، ط: 1، جمعيّة الدّعوة الإسلاميّة العالميّة، 1988.

- قطب الدين الشّيرازي: شرح حكمة الإشراق، مكتبة تشستربيتى، 1479

- يوسف الصديق: المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، ط: 2، الدار العربية للكتاب، تونس، 1980.

- جميل صليبا: أساليب البحث العلمي. منشورات عويدات، بيروت ولبنان، 1987.

- بشرى موسى صالح: نظرية التلقي أصول وتطبيقات، ط: 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001

- مطاع صفدي: استراتيجية التسمية، منشورات مركز الإنماء القومي -بيروت 1986.

- السراج الطوسى: اللمع في التصوف، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة- مكتبة المثنى، 1960.

- توفيق الطويل: الفلسفة الأخلاقيّة، ط: 2، دار النهضة العربيّة، القاهرة، 1970.

– محمّد بن الطيّب: وحدة الوجود في التصوّف الإسلامي، ط: 1، دار الطليعة بيروت، 2008.

– محمد عبيدات ومحمد أبو نصار: منهجية البحث العلمي. دار وائل، عمان، 1997.

– توفيق بن عامر: التصوّف الإسلامي إلى القرن السّادس الهجري، ط: 1، المركز القومي البيداغوجي، تونس 1998.

– مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، تقديم محمّد حلمي عبد الوهاب، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللّبناني، ط: 1، 2011.

– ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم: عثمان يحي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ج3، ط 20، 1985.

– أبو العلا عفيفي: الثورة الرّوحيّة في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1963.

– عبد الحيّ بن أحمد العكري: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط: 1، دار ابن كثير، دمشق– بيروت، 1986.

– محمد محمد يونس علي: مدخل إلى اللسانيات، الاتجاهات اللسانية، ط: 1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004.

– أبو القاسم بن عساكر: تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995.

– فريد الدين العطّار: تذكرة الأولياء، حققه محمد استعلامي، منشورات زوار، 1346.

– فريد الدين العطار النيسابوري: منطق الطير، ترجمة: بديع محمد جمعة، دار الأندلس، ط 3، بيروت 1984.

– محمّد العمري: في نظرية الأدب مقالات ودراسات، الرياض، مؤسسة اليمامة، 1997.

– مصطفى غالب: السهروردي، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، 1982.

- عبدالله الغذامي: النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط: 2، المركز الثقافي العربي، 2001.

- الغزالي: مشكاة الأنوار، تحقيق وتقديم أبو العلا عفيفي، نشر الدار القومية في القاهرة 1967.

- عرفان عبد الحميد فتّاح: نشأة الفلسفة الصّوفيّة وتطوّرها، ط: 1، دار الجيل بيروت، 1993.

- عمر فروخ: التصوّف في الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981.

- صلاح فضل: مناهج النقد المعاصر. القاهرة، دار الأفاق العربية، 1997.

- عبد الحكيم عبد الغني قاسم: المذاهب الصوفية ومدارسها. ط: 2، مكتبة مدبولي القاهرة 1999.

- عبد الفتاح رواس قلعجي: السهروردي مؤسّس الحكمة الإشراقيّة، دراسات ومختارات، آفاق ثقافيّة، وزارة الثقافة والهيئة العامّة السّوريّة للكتاب، الكتاب الشهري 116، سوريا، 2013.

- كاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد العال شاهين، دار المنار، مصر الطبعة الأولى، 1992.

- ابن كثير: البداية والنهاية، ج: 14، ط: 1، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1998.

- محمّد الكحلاوي: مقاربات وبحوث في التصوّف المقارن، ط: 1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2008.

- سامي الكيالي: السهروردي، دار المعارف بمصر، القاهرة 1966.

- محي الدين اللاذقاني: آباء الحداثة العربية، مدخل على عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي ط2، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 1998.

- مجموعة مؤلفين: معرفة الآخر، المركز الثقافي القومي، بيروت، 1990.

- حسين مروة: النزعات المادية في الإسلام، دار الفارابي، بيروت 1981.

- لوس ماسنيون وبول كراوس: كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، ط: 1، منشورات الجمل، كولونيا- ألمانيا، 1936.

- عبد الحليم محمود: المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي. ط: 2، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر. 1967.

- محمود محمّد عليّ محمّد: المنطق الإشراقي عند شهاب الدّين السهروردي، ط: 1، مصر العربيّة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1999.

- سامي مكارم: الحلاّج، في ما وراء المعنى والخطّ واللّون، رياض الريّس للكتب والنشر، لندن، 1989.

- غريغوريوس الملطي (المعروف بابن العبري): تاريخ مختصر الدول، ط: 4، دار المشرق، لبنان، 2007.

- ابن النّديم: كتاب الفهرست، ج: 5، تحقيق: رضا تجدّد، طهران، 1971.

- عليّ سامي النشار: مناهج البحث عند مفكّري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي، دار الفكر العربي، القاهرة.

- سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة: ماجد فخري، ط: 2، دار النهار للنشر، بيروت، 1986

- عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ط: 1، دار الأندلس، ودار الكندي، 1978.

- عاطف جودة نصر: الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيأة المصريّة العامّة للكتاب، 1984.

- جومس نولجانس: السهروردي ودوره في الميدان الفلسفيّ، بحث نشر ضمن الكتاب التذكاريّ: شيخ الإشراق، القاهرة، 1981.

- محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، دار العودة، بيروت- لبنان، 1983.

- حسين الواد: في مناهج الدراسات الأدبية، ط: 2، الدار البيضاء، منشورات الجامعة، 1985.

- **الفرنسيّة:**

–Roger Arnaldez: Hallaj ou la religion de la croix; éd. Plon, Paris, 1964.

–RUSSELL Bertrand: Mysticism and Logic, Selected Papers The Modern Library, New York, 1957.

–Jean Chevalier: Le soufisme ou l’ivresse de Dieu dans la tradition de l’islam, éd. CELT, Paris, 1974.

–Claude Bernard: Introduction à l'étude de la medicine experimental; De la Méthode dans les Sciences, 2 séries, 1920.

–Al-Hallāj: Kitāb al-Tawāsīn, Édition critique de Louis Massignon, Librairie Paul Geuthner, Paris 1913; p. 129.

–André Lalande: les théorie de l'Induction et de l'Expérimentation, Paris; 1929.

–Louis Auguste Paul Rougier: La structure des théories déductives; théorie nouvelle de la déduction. Paris; F. Alcan. 1921.

–Louis Gardet: Qelques Reflexions sur l'Ishraq de Suhrawardi

بحث نشر ضمن: الكتاب التذكاريّ، شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، إشراف: إبراهيم مدكور، القاهرة، 1974.

–Louis Massignon: La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj. Martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922. Étude d'histoire religieuse, tome I: La vie de Hallâj.

–Louis Massignon: Recueils de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam (Collect, de textes inédits, 1). Paris, Geuthner, 1930.

–Tilman Nagel: The history of Islamic theology-from Muhammad to the present-traslated from the German by Thomas Thorton; Markus Wiener Publishers Princeton 1999.

–Jean Marie Goulemot: De la lecture comme production de sens, In. Pratique de la lecture sous la direction de Roger Chartier, Editions Rivages, Paris, 1985.

- **المعرّبة:**

– أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية. ترجمة: أنطوان أبو زيد، ، المركز الثقافي العربي 1996.

– أمبرتو إيكو: الأثر المفتوح، ترجمة: عبد الرّحمان بو عليّ، ط: 2، دار الحوار، سوريّة، 2002.

– نيكولسون آلن: الصوفية في الإسلام، ترجمة وتعليق: نور الدين شريبة. مكتبة الخانجي، القاهرة، القاهرة، 1951.

– كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار والسيد يعقوب ورمضان عبد التواب. ط: 1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.

– روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة. ترجمة: فواد كامل دار الشؤون الثقافية بغداد–1987.

– سلدن رامان: النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة: جابر عصفور. القاهرة، دار قباء، ط1، 1998.

– وليم راي: المعنى الأدبي، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون، بغداد، 1987.

– جان ستاروبسكي: نحو جمالية للتلقي، ترجمة: محمد العمري، دراسات سال، عدد: 6/1992، فاس.

– آنا ماري شيمل: البعاد الصّوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف، ترجمة: محمّد إسماعيل السيّد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا– ألمانيا، بغداد، 2006.

– دي غوية: القرامطة، ترجمة حسني زينه، ط: 1، دار ابن خلدون. 1986.

– هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي راجعه وقدم له: موسى الصدر والأمير عارف ثامر، دار عويدات، بيروت، 2004.

– برنارد لويس: أصول الإسماعيلية، ترجمة: خليل جلو وجاسم محمد الرجب، دار الكاتب العربي (د.ت).

– آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجريّ، مجلد: 2، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط: 5، دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان (د– ت).

– لويس ماسنيون: آلام الحلاّج، المجلد الأول، ترجمة الحسين مصطفى حلاج، ط: 1 شركة قدمس للنشر والتوزيع بيروت 2004.

– روبرت سي هولب: نظرية الاستقبال، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، ط: 2، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 2007.

الدّوريات:

أ- العربيّة:

– عبد الحكيم حسان: "الأدب المقارن بين المفهومين الفرنسي والأمريكي"، مجلة فصول، المجلد: 3، العدد: 3، 1983.

– مجلة دراسات سيميائية أدبية. عدد: 6."عدد خاصّ بتحليل الخطاب"، الدار البيضاء، 1992.

– مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 60/61، سنة: 1989.

– خدادة سالم: "النص وتجليات التلقي"، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية. الكويت، 2000.

– دراسة محمود: "التلقي والإبداع قراءات في النقد العربي القديم".

– فولفغانغ آيزر: "فعل القراءة، نظرية الوقع الجمالي"، ترجمة أحمد المديني؛ آفاق المغربية، العدد: 6، 1987.

– عمار بلحسن: "قراءة القراءة، مدخل سوسيولوجي"، مخبر سوسيولوجية التعبير الفني، دفتر رقم 3، الجزء الأول، جامعة وهران، 1992.

– محمّد مصطفى حلمي: "حكيم الإشراق وحياته الرّوحيّة"، بحث بمجلّة كلّية الآداب، بجامعة القاهرة، م 12: ج: 2، ديسمبر، 1950.

– شهاب الدين السهروردي: "كلمات الصوفية"، اعداد وتنسيق أحمد ماجد، مجلة المحجة، العدد1، معهد المعارف الحكمية، بيروت، تشرين الأول 2001.

- عبده عبود: "الأدب المقارن والاتجاهات النقدية الحديثة"، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الثامن والعشرين، العدد الأول، (يوليو– سبتمبر).

- أولريش فايسشاتاين: "التأثير والتقليد"، ترجمة: مصطفى ماهر، مجلة فصول، مجلد: 3، عدد: 3، أبريل– يوليو 1983.

- هانز روبير ياوس: "جمالية التلقي والتواصل الأدبي"، مجلّة الفكر العربي المعاصر، بيروت، لبنان، عدد: 38، 2006.

- حسن خمري: "نظريات القراءة وتلقي النص الأدبي"، مجلة العلوم الإنسانية، عدد: 12، 1999.

- الموسوعة الفلسفية العربية"، برئاسة تحرير معن زيادة، معهد الإنماء العربي، 1986؛ مجلد: 1.

ب– الفرنسيّة:

–Georges Vajda: Louis Massignon; Akhadr al-Hallaj. Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam Husayn ibn Mansur Hallaj.

Revue de l'histoire des religions; Année 1957; Volume 152; Numéro 152-2. pp: 112-113.

المواقع الإلكترونيّة:

http: //www.minshawi.com

http: //www.reefnet.gov.sy/php, bb2/index.php

http: //wwww.ibrawa.conconia.com

www.maaber.org/issue.../spiritual_traditions1.htm

http: //www.ziedan.com/research/alhalag.asp

http: //www.alkalimah.net/article.aspx?aid=5447

http: //www.azarshab.com/Default.asp?Page=ViewData&Dir=Maqalat&File=35

[1] ننظر: روبرت سي هولب: نظرية التلقي، ص 112– 128. وفضل، صلاح: مناهج النقد المعاصر. القاهرة، دار الأفاق العربية، 1997، ص ص 143 – 144.

[2] هولب، روبرت، نظرية التلقي، ص ص 135 –141.

[3] أفاض ياوس في رصد دورها في صوغ نظرية التقبّل، ننظر على سبيل المثال لا الحصر:

H.R. YAUSS: pour une esthétique de la réception.Traduit de lallemand par: Claude Maillard; préface de Jean starobinski; Gallimard; Paris, 1978. p. 117.

[4] محمد محمد يونس علي: مدخل إلى اللسانيات، الاتجاهات اللسانية، ط: 1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004. ص 70.

[5] ننظر: روبرت سي هولب: نظرية التلقي، ص 98 –111. حامدأبو أحمد: الخطاب والقارئ، نظريات التلقي وتحليل الخطاب وما بعد الحداثة، الرياض، مؤسسة اليمامة، 1997، ص 64 – 68.

[6] انظر: روبرت سي هولب: نظرية التلقي، ص 112– 128. وصلاح فضل: مناهج النقد المعاصر. القاهرة، دار الأفاق العربية، 1997، ص 143– 144.

[7] انظر: روبرت سي هولب: نظرية التلقي، ص 135– 141.

[8] سعد البازغي: دليل الناقد الأدبي، ط: 1، مكتبة الملك فهد، 2003، ص 133.

[9] خدادة سالم: النص وتجليات التلقي، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية. الكويت، 2000. ص 44 – 48. دراسة محمود: التلقي والإبداع قراءات في النقد العربي القديم، ص 35.

ولفهم المسألة من مصدرها ننظر:

H.R. YAUSS: pour une esthétique de la réception; p. 66-67

[10] سلدن رامان: النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة: جابر عصفور، ط: 1، دار قباء، القاهرة، 1998. ص 175.

[11] خليل إبراهيم: النقد الأدبي الحديث، ط: 1، دار المسيرة، عمّان، 2003، ص 133.

محمّد العمري: في نظرية الأدب مقالات ودراسات، مؤسسة اليمامة، الرياض 1997. ص 201.

[12] بشرى صالح: نظرية التلقي أصول وتطبيقات، ط: 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001، ص 46.

[13] ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ط: 3، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدّار البيضاء، 2002، ص 131.

[14] قطوس بسام: دليل النظرية النقدية، ط: 1، دار العربيّة النقرة، 2004 ص: 168.

وناظم خضر: الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ط: 1، دار الشروق، عمّان 1998 ص 152.

[15] هولب روبرت: نظرية الاستقبال، ترجمة: رعد عبد الجليل، ط: 1، دار الحوار، اللاّذقيّة، 1992، ص 103.

[16] وفضل صلاح: مناهج النقد المعاصر، ص 150.

H.R. JAUSS: pour une esthétique de la réception; p.p. 248-249.

[17] أبو أحمد حامد: الخطاب والقارئ، ص 131.

[18] Wolfgang Iser: L'acte de lecture; théorie de l'effet esthétique; Editions Mardaga, Philosophie et langage; 1985. p. 350.

[19] أحمد بو حسن: من قضايا التلقي ولتأويل، الرباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، 1995، ص 108.

[20] بشرى صالح: نظرية التلقي، مرجع سابق، ص 246.

[21] حسين الواد: في مناهج الدراسات الأدبية، ط: 2، الدار البيضاء، منشورات الجامعة، 1985، ص 77.

[22] أحمد بو حسن: من قضايا التلقي والتأويل، مرجع سابق، ص 104.

[23] أبو أحمد حامد: الخطاب والقارئ،: نظريات التلقي وتحليل الخطاب وما بعد الحداثة، منشورات مؤسسة اليمامة الصحفية – كتاب الرياض – الرياض، 1996. ص 102.

[24] أحمد بو حسن: من قضايا التلقي والتأويل، مرجع سابق، ص 105.

[25] رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة: سعيد الغانمي، ط: 1، دار الشروق، عمّان، 1997، ص 163.

[26] نفسه، ص 164.

Wolfgang Iser: L'acte de lecture; théorie de l'effet esthétique. p. 61 62.

[27] هانز روبير ياوس: جمالية التلقي والتواصل الأدبي، مجلّة الفكر العربي المعاصر، بيروت، لبنان، عدد: 38، 2006، ص 112.

[28] فولفغانغ إيزر: فعل القراءة، نظرية الوقع الجمالي، ترجمة أحمد المديني؛ آفاق المغربية، العدد: 6، 1987، ص ص 28–29.

[29] Wolfgang Iser: L'acte de lecture; théorie de l'effet esthétique. p. 59

[30] عمار بلحسن: قراءة القراءة، مدخل سوسيولوجي، مخبر سوسيولوجية التعبير الفني، دفتر رقم 3، الجزء الأول، جامعة وهران، 1992، ص 7.

[31] Jean Marie Goulemot: De la lecture comme production de sens, In. Pratique de la lecture sous la direction de Roger Chartier, Editions Rivages, Paris, 1985, p. 116-123.

[32] H.R. JAUSS: pour une esthétique de la reception, p. 49-50.

وننظر: عمار بلحسن: قراءة القراءة، ص 10.

[33] حسن خمري: نظريات القراءة وتلقي النص الأدبي، مجلة العلوم الإنسانية، عدد: 12/1999، ص 174.

[34] جان ستاروبسكي، نحو جمالية للتلقي، ترجمة: محمد العمري، دراسات سال، عدد: 6/1992، فاس، ص 18.

[35] مجلة دراسات سيميائية أدبية. عدد: 6. الدار البيضاء، 1992، هامش لـ: كونتر جريم، ص 28.

[36] جان ستاروبنسكي: نحو جمالية للتلقي، مرجع سابق، ص 46.

[37] H.R. JAUSS: pour une esthétique de la reception; p. 60-61.

وكونتر جريم: التأثير والتلقي. مر جع سابق، ص 17.

[38] المرجع السابق، ص 18.

[39] بشرى موسى صالح: نظرية التلقّي، ص ص 52 – 53.

[40] عبد الرحمان بدوي: مناهج البحث الأدبي، ط: 3، وكالة المطبوعات، 1977، ص 3.

[41] ننظر على سبيل المثال لا الحصر:

Claude Bernard: Introduction à l'étude de la medicine experimental; De la Méthode dans les Sciences, 2 séries, 1920.

André Lalande: les théorie de l'Induction et de l'Expérimentation, Paris; 1929.

Louis Auguste Paul Rougier: La structure des théories deductive; théorie nouvelle de la déduction. Paris; F. Alcan. 1921.

[42] جميل صليبا: أساليب البحث العلمي. منشورات عويدات، بيروت ولبنان، 1987، ص 492-493.

[43] لمزيد من التفصيل حول نشأة الأدب المقارن في فرنسا ننظر: محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، دار العودة، بيروت، ص ص 20-27.

ننظر أيضاً: عبد الحكيم حسان: الأدب المقارن بين المفهومين الفرنسي والأمريكي، مجلة فصول، المجلد: 3، العدد: 3، 1983، ص ص 11-14.

[44] أنظر مثلاً الأدب المقارن والاتجاهات النقدية الحديثة، عبده عبود، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الثامن والعشرين، العدد الأول، (يوليو – سبتمبر)، ص ص 268 – 280.

[45] معظم الكتب النظرية في الأدب المقارن لا تنظر إلى هذه الخلفيات نظرة شاملة وإنما تكتفي ببعض الإشارات المتفرقة ولا تربطها بالسياق الثقافي الشامل.

لمزيد من التفصيل حول دور الأنساق الثقافية وأهمية النظر إلى الأدب من خلالها ننظر: عبدالله الغذامي: النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط: 2، المركز الثقافي العربي، 2001، ص 76.

[46] ميجان الرويلي وسعد البازغي: دليل الناقد الأدبي، ط: 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2000، ص 94.

[47] لمزيد من التفصيل، ننظر: بونير: الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار الشؤون الثقافية، بغداد 1986.

[48] دليل الناقد الأدبي، ص 52.

لمزيد من التفصيل ننظر: الفلسفة الألمانية الحديثة، مرجع سابق، ص 85 ومابعدها.

[49] ننظر: جمالية التلقي: من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، مصدر سابق ص 21 ومابعدها.

[50] أولريش فايسشتاين: التأثير والتقليد، ترجمة: مصطفى ماهر، مجلة فصول، مجلد: 3، عدد: 3، أبريل – يوليو 1983، ص 190.

[51] التأثير والنقد، المرجع السابق، ص 19.

[52] http://www.minshawi.com

[53] http://www.reefnet.gov.sy/php, bb2/index.php

[54] جميل صليبا: أساليب البحث العلمي. منشورات عويدات، بيروت، لبنان ط: 2، 1987، ص 497.

[55] محمد صفوح الأخرس: المنهجية وطرائق البحث في علم الاجتماع. المطبعة الجديدة. دمشق. 1984. ص 117-118.

[56] http://wwww.ibrawa.conconia.com

[57] محمد عبيدات ومحمد أبو نصار: منهجية البحث العلمي. دار وائل، عمان، 1997. ص ص 298- 299.

[58] محمد صفوح الأخرس: المنهج وطرائق البحث العلمي في علم الاجتماع، المطبعة الجديدة. دمشق 1984 ص ص 222- 223.

[59] عمر فروخ: التصوّف في الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981. ص 67.

[60] المرجع السّابق، ص ص 65 - 66. نقلا عن الشعراني، ج: 1، ص ص 84 - 85.

[61] أبو صالح حمدون بن أحمد بن عمارة القصار، النيسابوري، شيخ أهل الملامة بنيسابور، ومنه انتشر مذهب الملامة، وكان من الفقهاء. توفي سنة (271هـ). "طبقات الصوفية"، ص 39. "سير أعلام النبلاء" (13/ص: 50-51).

للبحث في الملامتية: المذهب والأعلام والطبقات والمفاهيم ننظر رسالتنا: الملامتية وآراؤها الصوفية (رسالة في الدراسات المعمقة: DEA-كلية الآداب بمنوبة 2001.

[62] أبو يزيد طيفور بن عيسى بن سروشان البسطامي، يُعرف بسلطان العارفين، كان زاهداً عابداً، له كلمات نافعة، مثل: لو نظرتم إلى من أعطي من الكرامات حتى يطير، فلا تغتروا به حتى تروا كيف هو عند الأمر والنهي وحفظ الحدود والشرع، قال عنه الذهبي: "له هكذا نكت مليحة، وجاء عنه أشياء مشكلة لا مساغ لها، الشأن في ثبوتها عنه، أو أنه قالها في حال الدهشة والسكر والغيبة والمحو، فيطوى ولا يحتج بها، إذ ظاهرها إلحاد. مثل: سبحاني، وما في الجبة إلا الله، ما النار. لاستندن إليها غداً، وأقول اجعلني فداء لأهلها وإلا بلعتها... وقال في اليهود: ما هؤلاء؟ هبهم لي! أي شيء هؤلاء حتى تعذبهم؟". انظر: "طبقات الصوفية" (ص: 25)، "سير أعلام النبلاء" (13/88)، "الطبقات الكبرى" (ص: 112).

وقد عبر ابن تيمية عن فناء أبي يزيد بأنه فناء عن شهود السِّوى، وقال عنه: "وهذا غلط عظيم، غلطوا فيه بشهود القَدَر وأحكام الربوبية، عن شهود الشرع والأمر والنهي وعبادة الله وحده وطاعة رسوله، فمن طلب رفع إنّيته بهذا الاعتبار: لم يكن محموداً على هذا، ولكن قد يكون معذوراً". مجموع الفتاوى (2/ص: 314).

وانظر مبحث: "أبو يزيد البسطامي وفكرة الفناء" في: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها". لعرفان عبد الحميد فتاح. دار الجيل. بيروت. ط1. (1413هـ). (ص: 198 -209).

[63] أبو سعيد أحمد بن عيسى الخرّاز، أحد علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري[1] من أهل بغداد. وصفه أبو عبد الرحمن السلمي بأنه "من أئمة القوم وجلة مشايخهم. وقيل إنّه أول من تكلّم في علم الفناء والبقاء"، وقال عنه أيضًا "إمام القوم في كل فن من علومهم، له في مبادئ أمره عجائب وكرامات مشهورة ظهرت بركته عليه وعلى من صحبه وهو أحسن القوم كلامًا خلا الجنيد فإنه الإمام"، وقال عنه المرتعش: "الخلق كلهم عيال على أبي سعيد الخراز إذا تكلم هو في شئ من الحقائق"، وقال عنه ابن الطرسوسي «أبو سعيد الخراز قمر الصوفية".

ننظر ترجمته في:

- أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، دار الكتب العلمية، ط: 2003 ص 183.

- ابن عساكر: تاريخ دمشق، ج: 5، ص 129.

- الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج: 13، ص 419 وما يليها.

[64] أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج، صحب الجنيد وأبا الحسين النوري، والصوفية في أمره مختلفون، رده أكثر المشايخ وتبرؤوا منه، وأبوا أن يكون له قدم في التصوف، وقبله من قبله، وجعلوه في المحققين. قتل ببغداد سنة (309هـ).

"طبقات الصوفية" (ص: 102). وترجم له الذهبي ترجمة طويلة في سيره (14/313-354). وسنفرد له ترجمة تفصيليّة لاحقا.

[65] ننظر: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط: 1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1979. ص 108.

[66] شفاء السائل لابن خلدون. (ص: 46). طبعة أغناطيوس اليسوعي. نقلاً عن "نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها" (ص: 18، 17).

[67] الرسالة القشيرية، باب الوصية للمريد، ص 621.

[68] أبو سهل محمد بن سليمان العجلي الصعلوكي، الشافعي، النيسابوري، مفسر لغوي صوفي، توفي سنة (369هـ). انظر: "سير أعلام النبلاء" (16/235)، "شذارت الذهب" (4/374).

[69] "الرسالة القشيرية" باب: حفظ قلوب المشايخ وترك الخلاف عليهم، ص 539.

[70] "الطبقات الكبرى" للشعراني. ص 241.

[71] أبو محمد سهل بن عبد الله التستري، أحد أئمة القوم وعلمائهم (ت 283هـ). ننظر: طبقات الصوفية، ص 66 والطبقات الكبرى. ص 113.

[72] "الطبقات الكبرى" للشعراني. ص 263. وقد نقل ابن تيمية عن سهل التستري قوله: "كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل! وقال: كل عمل على ابتداع فإنه عذاب على النفس، وكل عمل بلا اقتداء فهو غش للنفس". "مجموع الفتاوى" (11/585).

[73] يشير بعض الباحثين إلى الشبه بين هذه الفكرة الصوفية وبين ما هو موجود في الديانة الزرادشتية، إذ فيها تصوّر رحلات إلى عالم الروح "وليس هناك ما يمنع الشك في أن هذه الرحلات كانت أحد المنابع التي ساعدت على ظهور رحلات الصوفية إلى العالم الآخر، والتي سميت بالمعارج".

ابراهيم الدسوقي شتا: التصوف عند الفرس، دار المعارف، القاهرة، (د- ت). ص 15.

[74] ابن خلدون: شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق: محمّد مطيع الحافظ، ط: 1، دار الفكر المعاصر، 1997. ص 82، 85، 86. والكلام على الشرط الثالث، عزاه محقق الكتاب إلى "إحياء علوم الدين" (3/ص: 76، 77) وهو به بنحوه. طبعة دار المعرفة. بيروت.

[75] ننظر: عبد الحكيم عبد الغني قاسم: المذاهب الصوفية ومدارسها. مكتبة مدبولي القاهرة. ط: 2. 1999. ص 27.

[76] ذو النون المصري: أبو الفيض ثوبان، ويقال الفيض بن إبراهيم، من الصوفية الأوائل، اجتمع عليه الصوفية ببغداد، واستأذنوه في السماع، فتواجد وسقط، وهو أول من عبّر عن علوم المنازل، فأنكر عليه أهل مصر، ورموه بالزندقة. توفي سنة (245هـ). انظر: "طبقات الصوفية" (ص: 144)، "شذرات الذهب" (3/206-207).

[77] نسبة إلى عبد القادر الجيلاني، المتوفى سنة (561هـ). تُعتبر القادرية أقدم الطرق الصوفية المنظمة في الإسلام، وتنتشر الآن في معظم أنحاء العالم الإسلامي.

ننظر: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية. ط: 1، دار الجيل، بيروت. 2004. ص 323-326.

[78] نسبة إلى الشيخ أبي العباس أحمد بن علي بن أحمد الرفاعي(ت 578هـ) وتُسمى الطريقة الأحمدية والبطائحية، ولهم أحوال عجيبة وخوارق مثل أكل الحيات... انظر ترجمة الرفاعي في "شذرات الذهب"(6/427-430). والتعريف بالطريقة في "معجم الصوفية"، ص 186

[79] نسبة إلى أبي الحسن الشاذلي (ت 656هـ). انظر ترجمته في "شذرات الذهب" (7/481-483). الشاذلية في "معجم الصوفية" (ص 225).

وعبد الحليم محمود: المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي. ط: 2، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر. 1967.

[80] أسسها أحمد البدوي (ت 675هـ) انظر ترجمته في "شذرات الذهب" (7/602-605). والأحمدية في "معجم الصوفية"، ص 14.

[81] أسسها إبراهيم الدسوقي (ت 676هـ) انظر ترجمته في "شذرات الذهب" (7/611-612). والدسوقية في "معجم الصوفية" (ص 162).

[82] السهروردي المقتول: يحيى بن حبش ابن أميرك، كان متزهداً، مزدرياً للعلماء، ظهرت منه زندقة، وأمر صلاح الدين الأيوبي بقتله، وكان عمره ست وثلاثين سنة. قتل سنة (587هـ). انظر: "شذرات الذهب" (6/476). سنخصّص له مباحث مستقلّة لاحقا.

[83] "الرسالة اللدنية" موجودة ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي. نشر المكتبة التوفيقية. مصر. و"مشكاة الأنوار" مطبوعة وحدها بمطبعة الصدق. مصر (1323هـ) وموجودة بموقع مكتبة المصطفى.

[84] ننظر: التصوف عند الفرس، (ص: 8-9) بتصرف يسير.

[85] ابن عربي: أبو عبد الله محمد بن علي الطائي الأندلسي، الشهير بالشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، صاحب الفتوحات المكية، أوسع كتب التصوف، الذي يحوي خمسمائة وستين فصلاً. توفي في دمشق (638هـ). "معجم الصوفية" (ص: 315).

[86] ابن سبعين: أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر الإشبيلي، من زهاد الفلاسفة ومن القائلين بوحدة الوجود، أقام بمكة ومات بها منتحراً سنة (669هـ). انظر: "شذرات الذهب" (7/573). "الأعلام" (3/280).

[87] فريد الدين العطار: أبو حامد محمد بن أبي بكر إبراهيم، صنف العديد من الكتب، ويرى أن العشق أساس الوجود، حيث يحرق كل شيء ويسير بالسالك إلى الفناء، توفي (607هـ). "معجم الصوفية" (ص: 290).

[88] جلال الدين الرومي: محمد بن محمد بن الحسين بن أحمد البلخي القونوي الرومي، إليه تنسب الطريقة المولوية، اشتغل بالرياضات الصوفية وسماع الموسيقى والرقص ونظم الأشعار، يزعم أن كتاب المثنوي نزل من عند الله، ويقول بوحدة الوجود. توفي سنة (672هـ). ننظر: "الأعلام" (7/30)، "أخبار جلال الدين الرومي ووقفات مع ترجمته في كتاب رجال الفكر والدعوة في الإسلام" أبو الفضل محمد بن عبد الله القونوي. ط1. (1421هـ).

[89] ننظر: التصوف عند الفرس، ص 7.

[90] عمر بن علي بن مرشد، الحموي الأصل، المصري المولد والوفاة، يُلقب بسلطان العاشقين، وهو أشعر المتصوفين، ذهب إلى مكة واعتزل بواد فيها، ثم عاد إلى مكة بعد 15 عاماً. توفي سنة (632هـ). ننظر ترجمته في: شذرات الذهب للمسعودي، (7/261-268).

[91] أوفى المصادر في سرد سيرة الحلاج هو من كتاب ماسينون: آلام الحلاج، المجلد الأول والذي يقع في 749 صفحة في القطع الكبير ترجمة الحسين مصطفى حلاج، ط1/2004 شركة قدمس للنشر والتوزيع/بيروت. صدر الكتاب بدعم من وزارة الخارجية الفرنسية والسفارة الفرنسية في لبنان قسم التعاون والعمل الثقافي. كذلك عند الباحث كامل مصطفى الشيبي في شرح ديوان الحلاج (مقدمة الديوان) مكتبة النهضة بغداد 1973 والذي أعيد طبعه مع الطواسين في دار الجمل، كولونيا، ألمانيا. ط 1. 1997. وفيهما عشرات المصادر القديمة والحديثة التي ذكرت الحلاج.

[92] شرح ديوان الحلاج، ص 20.

[93] عن الجنيد البغدادي ننظر "تاج العارفين" الجنيد البغدادي (الإعمال الكاملة). سعاد الحكيم دراسة وجمع وتحقيق ط2/2005م. دار الشروق. ويعتبر الجنيد المؤسس الحقيقي والفعلي "للتصوف السني". تكوين العقل العربي: محمد عابد الجابري ص 207 ط8/2002 مركز دراسات الوحدة العربية.

[94] ينظر تاريخ الأدب العربي تأليف كارل بروكلمان (ق2 جـ 3-4) ص 461. ترجمة عبد الحليم النجار والسيد يعقوب ورمضان عبد التواب. ط: 1، الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1993

[95] ماسنيون: كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، مصدر سابق، ص 44.

[96] الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، مجلد: 8، تحقيق: بشار عواد معروف، ط: 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001، ص ص 717 – 718.

[97] اين ساعي: أخبار الحلاج، مصدر سابق، ص 57.

[98] ننظر تاريخ الفلسفة الإسلامية: هنري كوربان ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي راجعه وقدم له: موسى الصدر والأمير عارف ثامر، دار عويدات/بيروت. 2004. ص 306.

[99] الإسماعيلية: نسبة إلى الإمام إسماعيل بن الإمام الصادق كانوا في غاية التنظيم والسرية وأسسوا مذهبهم على نظريات شتى وأهم دعاتهم ميمون القداح والمفضل بن عمر وحمدان بن احمد. ينظر عنهم: أصول الإسماعيلية. تأليف برنارد لويس ترجمة خليل جلو وجاسم محمد الرجب دار الكاتب العربي (د.ت). وتاريخ الإسماعيلية (1-4). تأليف عارف ثامر، رياض نجيب الريس لندن ط: 1. 1991.

[100] القرامطة: نسبة إلى احد دعاتهم وهو حمدان قرمط أسسوا لهم دولة في البحرين وأكثر المؤرخين الإسلاميين يعتبرون القرامطة خارجين عن الإسلام بسبب أفعالهم وأفكارهم الخارجة عن ضوابط الدين الاسلامي ينظر عنهم القرامطة: نشأتهم. عقائدهم. حروبهم. سليمان سليم علم الدين ط: 11. 2003 نوفل لبنان. القرامطة، للمستشرق دي غوية ترجمة حسني زينه دار ابن خلدون ط: 1. 1986 والجامع في إخبار القرامطة في الإحساء والشام والعراق واليمن. تالف سهيل زكار ط1. 2007 دار التكوين دمشق.

[101] ينظر الفهرست لابن النديم، ص 329. ضبط وقدم له يوسف على طويل، ط: 2، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، 2002.

[102] ننظر: محي الدين اللاذقاني: آباء الحداثة العربية، مدخل على عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ط: 2، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 1998، ص 69.

[103] أكثر الشيعة ينظرون إلي الحلاج على أنه صاحب إباحة وحلول وهرطقة والبعض منهم حاول الاعتذار للحلاج وتأويل أقواله منهم "نصير الدين الطوسي" و"القاضي التستري" ومن المحدثين السيد محمد الخامنئي في كتابه "مسار الفلسفة في إيران" خلال عشرين قرناً، ص 243، ط1-2006، إيران. ينظر عن هذه النقطة آلام الحلاج ص 291 والمجموعة الكاملة للحلاج" تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس، ص 67، دار رياض نجيب الريس، ط: 1. 2002. وشرح الديوان، طبعة الشيبي، ص 27.

[104] ننظر: محمّد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ط: 11، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2011. ص 207. والمعروف عن الجابري حكمه على قطاع العرفان الإسلامي بأنه يمثل "العقل المستقيل" والحلاج عنده من المتصوفة الهرمسيين.

[105] ننظر: الذهبي: الذهبي: تاريخ الإسلام (وفيات سنة 309 للهجرة) تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط: 3، دار الكتاب العربي، بيروت، 2002. ص 252.

[106] للنظر في الصّلب والتصليب وقيمتهما التصويريّة ننظر:

Louis Massignon: La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj. Martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922. Étude d'histoire religieuse, tome I: La vie de Hallâj; p. 498-499.

[107] Jean Chevalier: Le soufisme ou l'ivresse de Dieu dans la tradition de l'islam, éd. CELT, Paris, 1974.

[108] Roger Arnaldez: Hallaj ou la religion de la croix; éd. Plon, Paris, 1964.

[109] الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 306.

[110] الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 296.

[111] ديوان الحلاّج، أعدّه وقدّم له عبده وازن، دار الجديد، بيروت، 1998.

[112] الحلاّج: كتاب الطواسين، إعتنى بنشره وتصحيحه وتعليق الحواشي عليه لويس ماسينيون، منشورات أسمار، باريس، 2008، ص 51-52.

[113] أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، مصدر سابق، ص 44.

[114] ديوان الحلاّج، اعتنى بنشره وتصحيحه وتعليق الحواشي عليه لويس ماسينيون، منشورات أسمار، باريس، 2008، ص 137.

[115] أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، نشر وتحقيق لويس ماسينيون وبول كراوس، منشورات أسمار، باريس، 2008، ص 8.

[116] أخبار الحلاّج، مصدر سابق، ص 68.

[117] المصدر السابق، ص 7.

[118] أخبار الحلاّج، مصدر سابق، ص 82-83

[119] غريغوريوس الملطي (المعروف بابن العبري): تاريخ مختصر الدول، ط: 4، دار المشرق، لبنان، 2007، ص 156.

[120] وداد السكاكيني: العاشقة المتصوفة، رابعة العدوية، دار طلاس، دمشق، 1989، ص 84- 85.

[121] الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، مجلّد: 8، مرجع سابق، ص 694.

[122] ماسنيون: كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، مصدر سابق، ص ص 45 - 46.

[123] تذكرة الأولياء، ج: 2، ص 140.

[124] آنا ماري شيمل: البعاد الصّوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف، ترجمة: محمّد إسماعيل السيّد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا- ألمانيا، بغداد، 2006. ص 76.

[125] المرجع السّابق، ص 85.

[126] Louis Massignon: La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj. Martyr mystique de l'Islam; tome: I: La vie de Hallâj; p. 498-499.

[127] الذهبي: سير أعلام النّبلاء، ج: 14، تحقيق: أكرم البوشي، ط: 1، مؤسسة الرّسالة، بيروت، 1983، ص 317.

[128] ابن ساعي: أخبار الحلاّج، مصدر سابق، ص 84.

[129] لويس ماسنيون: المنحى الشخصيّ لحياة الحلاّج، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، نشر ضمن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام، ط: 3، وكالة المطبوعات الكويت، 1978، ص 29.

[130] أخبار الحلاّج، مرجع سابق، ص 7.

[131] الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 334.

[132] نسبة إلى مدينة ميانة الواقعة شمالي غربي إيران.

[133] عماد الدين الأصفهاني: تاريخ دولة آل سلجوق، ، قرأه وقدّم له الدكتور يحيى مراد، دار الكتب العلميّة، بيروت–لبنان، 2004. ص 283.

[134] عماد الدين الأصفهاني: خريدة القصر وجريدة العصر، في ذكر فضلاء أهل فارس ج: 3، تقديم وتحقيق: عدنان محمد آل طعمة، مرآة التراث، طهران – جمهورية إيران الإسلاميّة، الطبعة الأولى، 1999. ص 137.

[135] تاريخ دولة آل سلجوق، مرجع سابق، صفحة 283.

[136] سورة النساء (4)، الآية: 157.

[137] سورة الشعراء (26)، الآية: 227.

[138] تاريخ دولة آل سلجوق، مرجع سابق، ص 278.

[139] ميزان العمل، ج: 4، ص 410.

[140] ننظر مقدّمة المحقق: عفيف عسيران لـ: شكوى الغرب وزبدة الحقائق، مصدر سابق، ص 5.

[141] عين القضاة الهمذاني: شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان، ويليه زبدة الحقائق في كشف الدّقائق، تحقيق: عفيف عسيران، دار بيبلون، باريس 1962.، ص 7.

[142] الشكوى، ص 11.

[143] عبد الفتاح رواس قلعجي: السهروردي مؤسّس الحكمة الإشراقيّة، دراسات ومختارات، آفاق ثقافيّة، وزارة الثقافة والهيئة العامّة السّوريّة للكتاب، الكتاب الشهري 116، سوريا، 2013، ص 5 وما يليها.

[144] محمود محمّد عليّ محمّد: المنطق الإشراقي عند شهاب الدّين السهروردي، ط: 1، مصر العربيّة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1999، ص ص 28 – 29. (نقلا عن الشهرزوري: نزهة الأرواح، ص 235)

[145] ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، تحقيق: محمّد باسل عيون السّود، ط: 1، دار الكتب العلميّة، 1998. ص 643.

[146] أحمد أمين: حيّ بن يقضان، دار المعارف، القاهرة 166. ص 8.

[147] جومس نولجانس: السهروردي ودوره في الميدان الفلسفيّ، بحث نشر ضمن الكتاب التذكاريّ: شيخ الإشراق، القاهرة، 1981. ص ص 104 108.

[148] السهروردي: اللّمحات في الحقائق، تحقيق: محمد أبو ريان، دار المعرفة الجامعيّة، الاسكندريّة، 1988. ص ص 5 – 6.

[149] مصطفى غالب: السهروردي، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، 1982، ص 41.

[150] آنا ماري شيمل: الأبعاد الصّوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف. دار الجمل للنشر والتوزيع والاعلان، 2006. ص ص 294 – 295.

[151] شهاب الدين السهروردي: مجموعة في الحكمة الإلهية، تصحيح هنري كوربان، مطبعة المعارف، استانبول، 1 9 4 5، ج 1، ص ص 503 – 504.

وانظر كلامًا له عن الحلاج في:

Georges Vajda: Louis Massignon; Akhadr al-Hallaj. Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam Husayn ibn Mansur Hallaj.

Revue de l'histoire des religions; Année 1957; Volume 152; Numéro 152-2. pp. 112-113.

[152] ننظر شيئًا عن آرائه في كتاب نيكولسون آلن: الصوفية في الإسلام، ترجمة وتعليق: نور الدين شريبة. مكتبة الخانجي، القاهرة، 1951. ص 85 وما بعدها.

[153] السهروردي: المشارع والمطارحات، تحقيق وتصحيح: مقصود محمّدي ووأشرف عالي بور (القسم الطبيعي، الفصل السادس)، منشورات الجمل، بيروت، 2011. ص 144.

[154] استقينا الترسيمة من أثر: سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة: ماجد فخري، ط: 2، دار النهار للنشر، بيروت، 1986. ص 81.

[155] محمود محمّد عليّ محمّد: المنطق الإشراقيّ عند شهاب الدّين السهروردي، ط: 1، مصر العربيّة للنشر والتوزيع، 1999، ص 32.

[156] Louis Gardet: Qelques Reflexions sur l'Ishraq de Suhrawardi

بحث نشر ضمن: الكتاب التذكاريّ، شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، إشراف: إبراهيم مدكور، القاهرة، 1974. ص 85.

[157] حكمة الإشراق، طبعة طهران، 1316، ص 10.

[158] – محمد مصطفى حلمى: الحياة الروحية في الإسلام، الهيأة المصريّة العامّة للكتاب، 1984. ص 144.

– محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروِردى، دار الطلبة العرب، بيروت، 1969. ص 77-98.

– عبد المنعم الحفنى: الموسوعة الصوفية، أعلام التصوف، والمنكرين عليه، والطرق الصوفية، دار الرّشاد، القاهرة، 1992. ص 217.

– ناجى التكريتى: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، ص ص 472-477.

[159] حكمة الإشراق، ص 2/10، ضمن مجموعة مصنفات السهروردي، بعناية هنرى كربن، طبعة طهران، 1373.

وقد عزاه إلى مقدمة هياكل النور: الدكتور ناجى التكريتى في الفلسفة الخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، ص 473. والصواب إنه في مقدمة حكمة الإشراق، ولم يتعرض إلى ذلك في مقدمة هياكل النور، انظر: شواكل الحور في شرح هياكل النور، جلال الدين الدوانى (محمد بن سعد اليدن بن أسعد الصديقى، ت 908هـ)، ص 6-15، بعناية الدكتور محمد عبد الحق اكسن، ومحمد يوسف كوكن، طبعة حكومة مدراس بالهند، 1373/1953.

[160] أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهْرُوَرْدِىّ، للدكتور محمد على أبو ريان، ص 119

[161] تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، وحسن قبيسي، بيروت 1966: جـ1، ص 304. وقد بين الدكتور التفتازانى أثر الهرمسية عليه في بحث له عنوانه (أبو سبعين وحكيم الإشراق) بالكتاب التذكاري عن السهروردي المقتول الذي يصدره المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية.

[162] مجموعة في الحكمة الإلهية، نشر كوربان، استانبول 1945، ص ص 147- 156.

[163] حكمة الإشراق، ضمن مجموعة مصنفاته، بعناية هنرى كوربان، 2/10-11.

[164] الشهرزوري: نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء، تحقيق: عبد الكريم أبو شويرب، ط: 1، جمعيّة الدّعوة الإسلاميّة العالميّة، 1988. ص 231.

[165] عثمان يحيى: الصّحف اليونانيّة، أصول غير مباشرة لفكرة الحكيم المتألّه عند السّهروردي، بحث في الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق، مرجع سابق، ص 323.

[166] محمّد البهيّ: دور السهروردي في عالميّة الثّقافة في القرن السّادس الهجريّ، بحث نشر ضمن الكتاب التذكاريّ: شيخ الإشراق، القاهرة، 1980، ص 288.

[167] إبراهيم مدكور: بين السهروردي وابن سينا، بحث في الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق، مرجع سابق، ص 68.

[168] محمّد مصطفى حلمي: حكيم الإشراق وحياته الرّوحيّة، بحث بمجلّة كلّية الآداب، بجامعة القاهرة، م 12: جـ2، ديسمبر، 1950. ص 85.

[169] أبو العلا عفيفي: الثورة الرّوحيّة في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1963. ص ص 21 - 22.

[170] محمّد جلال شرف: النزعة الإشراقيّة بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلاميّ، دار المعارف القاهرة. 1972. ص ص 161 - 162.

[171] عليّ سامي النشار: مناهج البحث عند مفكّري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي، دار الفكر العربي، القاهرة. 147، ص 215.

[172] السهروردي: حكمة الإشراق. ص ص 10 - 11.

[173] قطب الدين الشّيرازي: شرح حكمة الإشراق، مكتبة تشستربيتى، 1479 ص 16.

[174] السهروردي: حكمة الإشراق. مرجع سابق، ص ص 11 - 12.

[175] الشيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص ص 16 - 17.

[176] السهروردي: حكمة الإشراق، ص 12.

[177] الشّيرازي، المرجع السّابق ص 17.

[178] المرجع السّابق، ص ص 58 - 59.

[179] السهروردي: حكمة الإشراق، ص 25.

[180] المرجع السّابق، ص 21.

[181] الشيرازي، المرجع السّابق، ص 58 - 59.

[182] السهروردي، المصدر السّابق، ص 18.

[183] السهروردي: مقدّمة حكمة الإشراق، ص 3.

[184] السهروردي: حكمة الإشراق، ص 13.

[185] عثمان يحيى: الصّحف اليونانيّة (الكتاب التذكاريّ لشيخ الإشراق، الهيئة المصريّة للكتاب) ص 323.

[186] السهروردي: حكمة الإشراق، ص ص 23 – 24.

[187] قطب الدين الشيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص 30.

[188] المرجع السّابق، ص 115 – 116.

[189] السهروردي: حكمة الإشراق، ص 16.

[190] قطب الدين الشيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص 70 – 71.

[191] عثمان أمين: الفلسفة الرّواقيّة، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، 1971. ص 131.

[192] السهروردي: حكمة الإشراق، طبعة كوربان، ص 121.

[193] شهاب الدين السهروردي: كلمات الصوفية، اعداد وتنسيق أحمد ماجد، مجلة المحجة، العدد1، معهد المعارف الحكمية، بيروت، تشرين الأول 2001. ص 113.

[194] سورة طه (20)، الآية 50.

[195] السهروردي: كلمات الصوفية، مصدر سابق، ص 110.

[196] المرجع السّابق، ص 113.

[197] غلام حسين الابراهيمي الديناني: في فلسفة السهروردي، ط: 1، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، 2005. ص ص 7– 8.

[198] السيوطي: صون المنطق، ص 323.

[199] المرجع السّابق، ص 333.

[200] مرجع النّظر والفائدة كتابه المذكور آنفًا: المنطق الإشراقيّ عند شهاب الدّين السهروردي.

[201] عليّ سامي النشار: مناهج البحث، ص 70 –71.

[202] ابن ساعي: أخبار الحلاّج، من أندر الأصول المخطوطة في سيرة الحلاّج، ط: 2، دار الطّليعة الجديدة، 1997. ص 74.

[203] سورة الشّورى، الآية: 18.

[204] ديوان الحلاج تحقيق الدكتور مصطفى كامل الشيبي، منشورات دار الجمل. ص 128.

[205] سورة النساء(4)، الآية: 157.

[206] ديوان الحلاج تحقيق الدكتور مصطفى كامل الشيبي ص 128 منشورات دار الجمل.

[206] الأصفهاني، عماد الدين محمد بن محمد بن حامد: خريدة القصر وجريدة العصر، في ذكر فضلاء أهل فارس (3)، تقديم وتحقيق الدكتور عدنان محمد آل طعمة، مرآة التراث، طهران – جمهورية إيران الإسلاميّة، الطبعة الأولى، 1999. ص ص 137– 138.

[207] أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقيّة، ص ص 23 – 24.

[208] محتوى هذا الفصل مقتبس من دراسة للأديب رضوان السحّ (بتصرّف)، وهي منشورة بالموقع التّالي:

www.maaber.org/issue.../spiritual_traditions1.htm

[209] السيرة الشعبية للحلاج، بدراسة وتحقيق رضوان السح، دار صادر، بيروت 1998؛ ص 61

[210] التنوخي، مشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، بتحقيق عبود الشالجي، دار صادر، ط: 2: بيروت 1975. ج 6: ص 91.

[211] في مقتله، انظر: سامي الكيالي: السهروردي، دار المعارف بمصر، القاهرة 1966؛ ص 37.

[212] انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، بتحقيق شعيب الأرنؤوط وأكرم البوشي، مؤسسة الرسالة، ط: 11: بيروت 1998؛ ج 14: ص 317.

[213] سير أعلام النبلاء، ج 12: ص 208.

[214] ديوان الحلاج، بتحقيق كامل مصطفى الشيبي، منشور في: الحلاج، الديوان يليه كتاب الطواسين، منشورات الجمل، كولونيا 1997؛ ص 23.

[215] المرجع نفسه، ص 88.

[216] ديوان شهاب الدين السهروردي، بتحقيق أحمد مصطفى الحسن، دار يعقوب للطباعة والنشر (د.ت.). ص 78.

[217] سامي الكيالي: السهروردي، ص 102.

[218] ورد في الكثير من كتب التاريخ. ننظر، على سبيل المثال: مسكويه، تجارب الأمم، اعتنى بالنسخ والتصحيح هف آمدرور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة (د.ت.)؛ ج 1: ص 80.

[219] السهروردي: اللمحات، تحقيق إميل المعلوف، دار النهار للنشر، بيروت 1996؛ مقدمة المحقق. ص 11.

[220] ديوان الحلاج، ص 89.

[221] ننظر: ديوان الحلاج، ص 108–109، وديوان السهروردي، ص 80، والسهروردي، ص 43.

[222] السهروردي، ص 106.

[223] أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة (د.ت.)؛ ص 194.

[224] الموسوعة الفلسفية العربية، برئاسة تحرير معن زيادة، معهد الإنماء العربي، 1986؛ مجلد: 1. ص 73.

[225] المرجع نفسه، مجلد: 2، ج 1: ص 109.

[226] الحلاج، الطواسين وبستان المعرفة، بإعداد وتقديم رضوان السح، دار الينابيع للنشر والتوزيع، دمشق 1994؛ ص 43.

[227] المرجع نفسه، ص 44.

[228] نفسه، ص 55.

[229] نفسه، ص 45.

[230] Al-Hallāj, Kitāb al-Tawāsīn, Édition critique de Louis Massignon, Librairie Paul Geuthner, Paris 1913; p. 129.

[231] المرجع السّابق، ص ص 129 – 130.

[232] المرجع السّابق، ص 30.

[233] الطواسين، مصدر سابق، ننظر: بستان المعرفة، ص 44.

[234] محمد ياسر شرف: حركة التصوف الإسلامي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1984. ص 218.

[235] المرجع نفسه، ص 225.

[236] السهروردي: هياكل النور، عن: سعد الدين كليب، البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق. ص 53.

[237] مقدمة أبي ريان لهياكل النور، عن: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 195- 196.

[238] السهروردي: حكمة الإشراق، عن: المرجع نفسه، ص 196.

[239] حسين مروة: النزعات المادية في الإسلام، دار الفارابي، بيروت 1981 ج: 2، ص ص 240-241.

[240] ننظر: المرجع نفسه، ص 241.

[241] ننظر: المرجع نفسه، ص 255- 256.

[242] أخبار الحلاج، بتحقيق لويس ماسينيون وپول كراوس، مطبعة القلم، باريس 1936. ص 21.

[243] ننظر: أخبار الحلاج، ص 75.

[244] المرجع نفسه، ص 31.

[245] الطواسين وبستان المعرفة، ص 44.

[246] يلاحَظ هذا حتى عند ابن عربي، صاحب الصياغة الأكمل لوحدة الوجود، وذلك بتأمل بعض أقواله مثل: "إن الله كوَّن الأكوان اقتدارًا عليها، لا افتقارًا إليها، وكمال حكمته في التكوين، وذلك لإظهار شرف الماء والطين"، الذي يورده د. حسين مروة، ملاحظًا اعتبار الأكوان والماء والطين موجوداتٍ بوجود مغاير لوجود الله. راجع: النزعات المادية، مرجع سابق، ج 2: ص 242، الحاشية.

[247] (من الرّجز)، ديوان الحلاج، ص 74.

[248] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط: 3: بيروت 1988؛ ص 178.

[249] الرسالة القشيرية، بتحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد أبو الخير، دار الخير، ط: 2، بيروت ودمشق 1995؛ ص 300.

[250] الحلاّج: الطواسين، تحقيق ودراسة: لويس ماسنيون، إعداد وترجمة: رضوان السحّ وعبد الرزّاق الأصفر، ط: 2، دار الينابيع، 2009. ص 172.

[251] الشعراني، الطبقات الكبرى، دار الفكر، القاهرة 1954؛ ج 1: ص 108.

[252] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط: 2: بيروت 1987؛ ص 503 - 504.

[253] الطواسين وبستان المعرفة، ص 87، 54.

[254] ديوان الحلاج، ص 32.

[255] انظر، على سبيل المثال: الطواسين وبستان المعرفة، ص 51، 54.

[256] لاحظ الرغبة في تجزيء الموضوع إلى عناصر: المرجع نفسه، ص 47 و51، على سبيل المثال.

[257] لاحظ الأسلوب الحواري: المرجع نفسه، ص 53 وص: 60 –61.

[258] أخبار الحلاج، ص 75.

[259] أساس المفارقة هو اصطدام المنطق الصوري بالواقع التجريبي على الصعيد المعرفي، وبالشريعة على الصعيدين الأخلاقي والاجتماعي، وإنْ كانت الشريعة هي التي أعطت المقدمة للتوحيد (الصفات المطلقة لله)، لينتهي هذا منطقيًّا أو برهانيًّا إلى ما انتهى إليه على يد المتصوفة. ننظر مقدمة الطواسين وبستان المعرفة، ص 12–15.

[260] السهروردي، ص 41.

[261] السهروردي، التلويحات، عن: اللمحات، مقدمة المحقق، ص 28.

[262] اللمحات، مقدمة المحقق، ص 34.

[263] رسالة آلة صفير سيمرغ، عن: النزعات المادية، ج: 2، ص 253.

[264] السهروردي، ص 20.

[265] اللمحات، مقدمة المحقق، ص 40، حاشية.

[266] المرجع نفسه، ص 45، حاشية.

[267] الطواسين وبستان المعرفة، ص 47.

[268] ورد في اللمحات: "ابتدأ الوجود من الشرف فالأشرف" (ص: 143). وينبغي ألا نفهم من العبارة الصعود، كما تفيد الصياغة اللغوية، بل الهبوط، أي من الأشرف إلى الأقل مرتبةً في الشرف.

[269] "مختارات من آثار السهروردي"، منشورة في: السهروردي، ص 83.

[270] المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

[271] رضوان السح: الموقع الالكتروني المذكور آنفا.

[272] اللمحات، مقدمة المحقق، ص 36.

[273] رسالة آلة صفير سيمرغ ص 118.

[274] الطواسين وبستان المعرفة، ص 63.

[275] المرجع نفسه، ص 60.

[276] السهروردي، حكمة الإشراق، عن: السهروردي، ص 40.

[277] الطواسين وبستان المعرفة، ص 62.

[278] أخبار الحلاج، ص 53.

[279] المبحث هنا غنم الدّراسة التي أصدرها الباحث يوسف زيدان بموقع التّالي:

http://www.ziedan.com/research/alhalag.asp

[280] السراج الطوسى: اللمع في التصوف، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور، دار الكتب الحديثة – مكتبة المثنى 1960. ص 468.

[281] عبد الرحمن بدوى: شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات– الكويت، الطبعة الثانية 1976. ص 26.

[282] انظر ترجمته فى: الفهرست لابن النديم 1/190، التنبيه والإشراف للمسعودى ص 387، وفيات الأعيان لابن فلكان 1/183، مرآة الجنان لليافعى 2/253، البداية والنهاية لابن كثير 11/132، المختصر في أخبار البشر لأبى الفداء 2/75، تاريخ بغداد للخطيب البغدادى 8/112، روضات الجنات للخوانسارى ص 226، لسان الميزان لابن حجر 2/314، شذرات الذهب لابن العماد 2/253، معجم المؤلفين لكحالة 1/645.

[283] الأعمال الكاملة، الدّيوان، مصدر سابق، ص 291.

[284] ننظر: ابن باكويه: أخبار الحلاج (نشرة ماسينيون وكراوس، باريس 1936) ص 43. و: الذهبى: سير أعلام النبلاء (مؤسسة الرسالة، بيروت 1983)، 14/328.

[285] ديوان الحلاج، ص 96 – أخبار الحلاج، ص 113 وطبقات الصوفية للسُلمى ص 74 – سير أعلام النبلاء 14/326

[286] ديوان الحلاج، ص 82 – تاريخ بغداد 8/115.

[287] أخبار الحلاج، ص 47.

[288] المرجع السابق، ص 31.

[289] سير أعلام النبلاء، 14/316.

[290] المرجع السابق، ص 723.

[291] راجع قول الحلاج في اليوم التى صُلب فيه: هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصباً لدينك وتقرباً إليك، فاغفر لهم.

[292] هو كتاب صغير الحجم، قام ماسينيون بنشره في باريس سنة 1913ميلادية، وقد اعتمد على هذه النشرة معظم الذين كتبوا عن الحلاج بعد ماسينيون. ويعد ماكتبه ماسينيون عن الحلاج خاصة كتابه (عذاب الحلاج) بالفرنسية، من أوفى البحوث في هذا الباب

[293] كتاب الطواسين، مصدر سابق، الطاسين السّادس: طاسين الأزل والالتباس – في صحّة الدّعاوى بعكس المعاني – ص ص 153 – 160.

[294] نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلّم ابن عربي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2002. ص 128

[295] قاسم محمّد عبّاس: الحلاّج، الأعمال الكاملة، ط: 1، منشورات رياض الريّس، 2002، ص 15

[296] ننظر هذه المناحي في البحث في مقدمة محمّد قاسم للأعمال الكاملة للحلاّج، مصدر سابق، ص 16 وما يليها.

[297] Iser: L'acte de lecture; p. 126 .

[298] عين القضاة الهمذاني: شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان، ويليه زبدة الحقائق في كشف الدّقائق، تحقيق: عفيف عسيران، دار بيبلون، باريس، 1962، ص 48.

[299] المصدر السّابق، الصفحة ذاتها.

[300] ابن ساعي: أخبار الحلاّج، مصدر سابق، ص 64.

[301] سنفرد لاحقا مبحثًا خاصّا بمفهوم النّور المحمّديّ بما هو رمزٌ للكمال في الأفق الصّوفيّ الحلاّجيّ.

[302] الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 251.

[303] السّلمي: طبقات الصّوفيّة، مرجع سابق، ص 238. والأعمال الكاملة، مصدر سابق، الأقوال، ص 222.

[304] ابن الأثير: الكامل في التّاريخ، المجلد: 7، مراجعة وتصحيح: محمّد يوسف الدقّاق، ط: 1، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان، 1987. ص 5.

والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، مجلد: 8، مرجع سابق، ص 706.

وابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج: 14 ط: 1، دار هجر، مصر، 1998. ص 831.

[305] الأعراف (7)، الآية: 143.

[306] الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الأقوال، ص 234.

[307] المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

[308] الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الأقوال، ص 225.

[309] المرجع السابق، ص 231.

[310] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج: 4، مكتبة مدبولي، 1988. ص ص 86 – 87

[311] الزبدة، ص ص 3 – 4.

[312] المصدر السابق، ص 31.

[313] الشكوى، ص 9.

[314] الشكوى: ص ص 45 – 47.

[315] التمهيدات، ص 46.

[316] المباحثات، ج: 1، ص 197 – 198، وهو جزء من مجموعة متون نشرها الدكتور عبد الرحمان بدوي بعنوان أرسطو عند العرب، نقلا عن مقدّمة عفيف عسيران، ص ص 10 – 11.

[317] الحكيم الترمذي: علم الأولياء، تحقيق: سامي نصر لطف، مكتبة الحرية الحديثة، 1983. ص 50.

[318] الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، مجلد: 8، مرجع سابق، ص 689.

[319] السّلمي: طبقات الصوفية، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط: 2، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 2003، ص 236.

[320] الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، مجلد: 8، ص 689.

[321] المرجع السّابق، الصفحة ذاتها.

[322] المرجع السّابق، ص 691.

[323] الذهبي: سير أعلام النّبلاء، ج: 14، تحقيق: أكرم البوشي، ط: 1 مؤسسة الرّسالة، بيروت، 1983. ص 316.

[324] ابن ساعي: أخبار الحلاّج، مصدر سابق، ص 88.

[325] المصدر السّابق، ص 93.

[326] الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، مجلد: 8، مرجع سابق، ص 698.

[327] سامي أبو المكارم: الحلاّج في ما وراء المعنى والخطّ واللّون، رياض الرّيس للكتب والنشر، بريطانيا، 1989، ص 31.

[328] مسكويه: تجارب الأمم، ج: 1، مطبعة شركة التمدّن الصّناعيّة، القاهرة، 1913، ص 32

[329] ابن النديم: كتاب الفهرست، ج: 5، تحقيق: رضا تجدّد، طهران، 1971 ص 241.

[330] ابن ساعي: أخبار الحلاّج، مصدر سابق، ص 66.

[331] زبدة الحقائق، ص ص 72 – 73.

[332] شكوى الغريب، ص ص 10 – 11.

[333] التمهيدات، ص 10.

[334] أحمد السرهندي: مكتوبات الإمام الرباني، ط: 2، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت). ص 99.

[335] مكتوبات، ص 138.

[336] المرجع السابق، ص 213.

[337] المرجع السابق، ص 250.

[338] مكتوبات، ص 129.

[339] المرجع السابق، ص 129.

[340] المرجع السابق، ص 129.

[341] التمهيدات، ص 285.

[342] المرجع السابق، ص ص 122 – 123.

[343] المرجع السابق، ص 285.

[344] المرجع السابق، ص ص 283 – 284.

[345] المرجع السابق، ص 284.

[346] المرجع السابق، ص 282.

[347] المرجع السابق، ص 272.

[348] المرجع السابق، ص 221.

[349] رسالة السّوانح في العشق، ص ص 38 – 39. طبع طهران، 1944.

[350] الطواسين، تحقيق ودراسة: لويس ماسنيون، مقابلا بتحقيق بولس نويّا اليسوعي، ط: 2، دار الينابيع، سوريا، 2006، ص 153 وما يليها. الطاسين السادس: طاسين الأزل والالتباس، في فهم الفهم، في صحّة الدّعاوي بعكس المعاني.

[351] سورة الصّافات (37)، الآية: 96.

[352] سورة فاطر (35)، الآية: 3.

[353] سورة النحل (16)، الآية: 16.

[354] التمهيدات، ص 182.

[355] التمهيدات، ص 187.

[356] الشكوى، ص 9.

[357] ننظر الزبدة: ص ص 42 – 64.

[358] راجع الزبدة، ص ص 20 – 27.

[359] الشكوى، ص 10.

[360] حميد الحميداني: المقصدية ودور المتلقي عند عبد القاهر الجرجاني، سلسلة منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة، قضايا المصطلح في الآداب والعلوم الإنسانية، الجزء الأول فاس، 2000. ص 154.

[361] محمد لحمداني: الواقعي والخيال في الشعر العربي القديم، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 1997. ص 10.

[362] المرجع السابق، ص 22.

ولمزيد الفائدة ننظر:

H.R. Jauss: Pour une esthétique de la réception; p. 45.

[363] الزبدة، ص 21.

[364] الشكوى، ص 28.

[365] الشكوي، ص 27.

[366] المصدر السابق، ص 28 – 293.

[367] الشكوي، ص 27. الزبدة، ص 85.

[368] المصدر السابق، ص 28.

[369] المصدر السابق، ص 30.

[370] الشكوي، ص 27. الزبدة، ص 86.

[371] الشكوى، ص ص 28 – 29.

[372] ابن عربي، نقله الشعراني إلى اليواقيت والجواهر، مصر، 1959، ج 1، ص 65.

[373] ابن عربي: فصوص الحكم، ص 68– 69.

[374] الشكوى، ص 28، الزبدة، ص 85 – 86.

[375] الشكوى، ص 28، الزبدة، ص 95 – 96.

[376] الشكوى، ص ص 33 – 34. والزبدة، ص 13 – 14.

[377] الشكوى، ص ص 34 – 35.

[378] الرّسالة القشيريّة، ط: 1، طبعة جديدة مصحّحة ومنقّحة، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، بيروت – لبنان، 2000. ص 314.

[379] الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 311.

[380] المصدر السّابق، ص 296.

[381] الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 291.

[382] المصدر السابق، ص 289.

[383] التمهيدات، ص 247.

[384] عبّر الحلاّج عن هاته التجربة بقوله (من الطويل):

إذا سكن الحقّ السّريرة ضوعفت ثلاثة أحوال لأهل البصائر:

فحال تبيدُ العبد عن كنه وصفه وتحضره بالوجد في حال حائر

وحال به زمت قوى السرّ فانثنت إلى منظر أفناه عن كلّ ناظر الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 303.

[385] التمهيدات، ص ص 299 – 300.

[386] هذه العبارة الدّالة التي قالها عين القضاة في يوم صلب الحلاّج نراها تبين عن أثر الحدث فيه، أثرًا تمنّى بموجبه أن يخبِرَه لأنّه في نظره – كما سنرى لاحقًا – فضل إلهيّ لا ينعم به إلاّ الخواصّ الخلصاء الجديرون بالمحبّة الإلهيّة.

[387] التمهيدات، ص 230.

[388] الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 311.

[389] التمهيدات، ص 235 – 236.

[390] قال الحلاّج في هذا السّياق: (من الطويل):

قلوب العارفين لها عيون ترى ما لا يراه الناظرون

وألسنة بأسرار تناجي تغيب عن الكراو الكاتبينا

وأجنحة تطير بغير ريش إلى ملكوت ربّ العالمينا

المصدر السّابق، ص ص 330– 331.

[391] ابن كثير: البداية والنهاية، ج: 14، مرجع سابق، ص 822.

الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، مجلد: 8، مرجع سابق، ص 694.

[392] ابن عربي: الفتوحات المكية، الباب الثامن والسبعون بعد المائة في معرفة مقام المحبة وأسرارها، ج: 2، طبعة الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1985، بعناية: عثمان يحيى، ص 320.

[393] الأعمال الكاملة، المناجيات، مصدر سابق، ص 249.

[394] الطواسين، تحقيق ودراسة لويس ماسنيون، مصدر سابق، الطاسين السّادس: طاسين الأزل والالتباس، ص 159.

[395] زبدة الحقائق، ص 7.

[396] الطواسين، ص 158.

[397] ديوان الحلاّج، اعتنى بنشره وتصحيحه وتعليق الحواشي عليه لويس ماسينيون، منشورات أسمار، باريس، 2008، ص 137.

[398] ابن ساعي: أخبار الحلاّج، مصدر سابق، ص 64.

[399] كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، اعتنى بنشره وتصحيحه وتحقيقه، لويس ماسنيون وبول كراوس منشورات الجمل (د. ت)، الخبر: 46، تحقيق لويس ماسنيون.

[400] زبدة الحقائق، ص ص 9 – 11.

[401] المصدر السّابق، ص 11.

[402] أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، مصدر سابق، ص 62.

[403] ابن ساعي: أخبار الحلاّج، ص 68. و، عبد الرؤوف المناوي: الكواكب الدرّية، ص 125.

[404] فريد الدين العطّار: تذكرة الأولياء، حققه محمد استعلامي، منشورات زوار، 1346. ص 192

[405] نفس المرجع، ص 193.

[406] أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 246.

جلال شرف: خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد، طبعة دار الفكر الجامعي، 1977. ص 150.

[407] ابن ساعي: أخبار الحلاّج، مصدر سابق، ص 52.

[408] المصدر السّابق، نفس الصفحة.

[409] قال الحلاّج في هذا المعنى (من البسيط):

بيني وبينك أنّي ينازعني فارفع بأنّك إنّي من البين

الأعمال الكاملة، ص 325.

[410] مجموعة آثار شيخ اشراق، حققه سيد حسين نصر، انتشارات دانكل ايران وفرنسا، 1348هـ. ش. ص 247.

[411] السهروردي: عوارف المعارف، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، ج: 2، دار المعارف، مصر (د– ت) الباب الحادي والستون: في ذكر الأحوال وشرحها، ص 301.

[412] سورة الرّوم (30)، الآية: 30.

[413] عين القضاة الهمذاني: زبدة الحقائق، مصدر سابق، ص 99.

[414] السلمي: طبقات الصّوفيّة، ص 312. وأخبار الحلاّج، ص 117.

[415] آدم متز: الحضارة الإسلاميّة، ج: 2، ص 40.

[416] الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 231.

[417] ابن ساعي: أخبار الحلاّج، مصدر سابق، ص 66 – 67.

[418] محمّد جلال شرف: الحلاّج، الثائر الرّوحيّ في الإسلام، مؤسّسة الثقافة الجامعيّة، الاسكندريّة، 1970، ص 43.

[419] من أمثلة ذلك ما جاء في الآيات التي مدارها خلق آدم واستخلافه في الأرض ومكانته بالنسبة إلى الملائكة (سورة البقرة، الآيات 29... 37، ثمّ الآيات الخاصّة بالعبد الصّالح الذي يحمل العلم والرّحمة الإلهيّة (سورة الكهف، الآيات 59 إلى 81).

[420] التمهيدات لعين القضاة الهمداني، وأروده ماسينيون في:

Louis Massignon: Recueils de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam (Collect, de textes inédits, 1). Paris, Geuthner, 1930; p. 68

[421] المناوي: الكواكب الدرية، ج: 2، ص 26. والأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 325.

[422] الطواسين، مصدر سابق، ص 51. ويقصد بها: (أنا صورة الحق).

[423] الأعمال الكاملة، ص 330. وفيات الأعيان: ج: 1، ص 184.

[424] طبقات السلمي: ص 309. والأعمال الكاملة: ص 364.

[425] طبقات السلمي: ص 311.

[426] الأعمال الكاملة، ص 319. والطواسين، ص 134.

[427] أخبار الحلاج، ص 28.

[428] Louis Massignon: Quatre Textes Inédits, Relatifs à La Biographie d'al Hosayn Ibn Mansour, al Hallaj. Paris: p. Geuthner, 1914; p. 69.

[429] طبقات السلمي: ص 31.

[430] أخبار الحلاج: ص 18. وقارن النص الذي أورده نيكولسون عن الطواسين في: التصوف الإسلامي وتاريخه، ص 123.

[431] السراج الطوسي: اللمع في التصوّف، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة بمصر ومطبعة المثنى ببغداد، 1960. ص 178.

[432] إنّي أرى هذا الخبر موضوعا ولا أساس له من الصحة، فقد نظرت في كلّ ما أثر عن الحلاج سواء في مصنفاته وأقواله أو في كتب التراجم ولم أجد له من أثر.

[433] الغزالي: مشكاة الأنوار، تحقيق وتقديم أبو العلا عفيفي، نشر الدار القومية في القاهرة 1967. ص 40-41.

[434] في التصوف الإسلامي وتاريخه، مرجع سابق، ص 131.

[435] أخذ الحلاج هذين المصطلحين -كما يقول نيكولسون- عن المسيحيين السريان الذين استعملوها للدلالة على طبيعتي المسيح. (في التصوف الإسلامي وتاريخه: ص 134) إلا أن الحلاج يشير بهما إلى الطبيعة الإلهية، والطبيعة الإنسانية بوجه عام.

[436] تعليقات الدكتور عفيفي على نصوص الحكم لابن عربي: ص 17.

[437] الطواسين، ص 9.

[438] الطواسين، ص 11.

[439] الطواسين، ص 13.

[440] أخبار الحلاج: ص 39.

[441] الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 294.

[442] توفيق الطويل: الفلسفة الأخلاقيّة، ط: 2، دار النهضة العربيّة، القاهرة، 1970. ص 143.

[443] سعاد الحكيم: المعجم الصّوفي، ط: 1، دندرة للطباعة والنشر، 1981. بيروت - لبنان، مادة الحقيقة المحمّديّة، ص 347 وما يليها.

[444] الطواسن، مصدر سابق، ص ص 133 - 135.

[445] المصدر السابق، ص 135.

[446] الطواسين، مصدر سابق، الطاسين الأوّل: طاسين السّراج، ص 135.

[447] المصدر سابق، ص 133.

[448] سورة البقرة (2)، الآية: 146.

[449] الطواسين، مصدر سابق، طاسين السّراج، ص ص 133 – 134.

[450] محمد جلال شرف: الحلاج، الثائر الروحيّ في الإسلام، مؤسسة الثقافة الجامعيّة، الاسكندريّة، 1970، ص 68.

[451] الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 322.

[452] جمع هذه المقاطع ابن عطاء (309هـ) في تفسيره. ونسبت إليه في تفسير السلمي (412هـ) الذي يُعتبر تفسير البقلي إعادة له.

[453] تفسير البقلي، مخطوطة برلين، الورقة: 335 آ. نقلا عن ملاحظات ماسنيون الملحقة بكتاب الطواسين، ص 231.

[454] المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

[455] محمد جلال شرف: الحلاج، الثائر الروحيّ في الإسلام، مرجع سابق، ص 72.

[456] الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 310.

[457] عبد الرّحمان بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، ط: 2 (مزيدة ومنقّحة) دار النهضة العربيّة، مصر 1964، ص ص 72 – 74.

[458] الولاية والوليّ: قال الفيروز آبادي "الوليّ" القرب والدنو والمطر بعد المطر، وليت الأرض بالضم. والولي الاسم منه المحب والصديق والنصير، وتولاه أي اتخذه وليّا3 وفي الصحاح للرازي: "الولي ضد العدو. والموالاة ضد المعاداة" والولاية بالكسر(2) وفي مقاييس اللغة: الولي: القرب، والولي: المطر يجيء بعد الوسمي(3) قال الراغب الأصفهاني في غريب القرآن "الولاء والتوالي أن يحصل شيئان فصاعدا حصولا ليس بينهما ما ليس منهما ويستعار ذلك للقرب من حيث المكان ومن حيث النسبة ومن حيث الدين ومن حيث الصداقة والنصر والاعتقاد.

والولاية: تولّي الأمر. والوليّ والمولى يستعملان في ذلك كل واحد منهما يقال في معنى الفاعل أي الموالي، وفي معنى المفعول أي الموالى، يقال للمؤمن هو ولي الله عز وجل ولم يرد مولاه. انتهى(4) وذكر الشوكاني في فتح القدير أن الولي "هو القريب" (5) فهذا من حيث اللغة. أما من حيث الاصطلاح فانه من الضرورة بمكان الرجوع إلى المعنى الحقيقي للفظ "الولي" لاسيما وأن الاختلاف في الولاية ناشئ عن الاختلاف في فهم معنى الكلمة ودلالتها. والتعريفات فيها كثيرة، ونبدأ بابن تيمية رحمه الله الذي يذهب إلى أن "الولاية ضد العداوة. وأصل الولاية المحبة والقرب، وأصل العداوة البغض والبعد". "وقد قيل أن الولي سمي وليا من موالاته للطاعات، أي متابعته لها" لكن هذا التفسير لم يترجح عنده فقال "والأول أولى"(6) ولعل وجه ترجيح التعريف الثاني أنه أكثر موافقة للقرآن من حيث استعماله لكلمة ولي ولأن التعريف الأول يشعر بضرورة تتابع الطاعات والإكثار منها كشرط لنيل مرتبة الولاية، وهذا قد يشق على الكثرة من المسلمين، ناهيك عن أن التعريف الثاني أصح وأقرب لغويا.

____

3 القاموس المحيط: 4/404 ط البابي الحلبي– مصر وانظر لسان العرب لابن منظور 4920.

(2) مختار الصحاح 736ط دار الكتاب العربي بيروت.

(3) معجم مقاييس اللغة 6/141 لابن فارس ط. الكتب العلمية إيران.

(4) غريب القرآن: 533 ط دار المعرفة- بيروت.

(5) فتح القدير 2/457 دار المعرفة- بيروت.

(6) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان 6 ط المكتب الإسلامي- بيروت وانظر مجموعة الرسائل والمسائل 1/50ط دار الكتب العلمية- بيروت.

[459] شكوى الغريب: ص ص 7 – 9.

[460] الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص ص 160- 117.

[461] شكوى الغريب، مصدر سابق، ص 9.

[462] فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص 13.

[463] ننظر: عبد الرحمن دمشقية: أبو حامد الغزالي والتصوف، دار طيبة، 1986. ص 169.

[464] المنقذ من الضلال، ص 72.

[465] نيكلسون: في التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص 157.

[466] ننظر المرجع السابق: ص 81، والإنصاف في حقيقة الأولياء للصنعاني ص 13.

[467] نيكلسون: في التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص 158.

[468] شكوى الغريب، مصدر سابق، ص 17.

[469] المصدر السّابق، ص ص 44 – 45.

[470] المصدر السّابق، ص 45.

[471] عوارف المعارف 5: 57 ملحق بالأحياء.

[472] الفتوحات الإلهية ص 173.

[473] ختم الولاية 347.

[474] نوادر الأصول، دار صادر بيروت. ص 157.

[475] زبدة الحقائق، ص 3.

[476] المصدر السّابق، ص 20.

[477] عبد الرحمن الوكيل، هذه هي الصوفية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 3، 1979، ص 21

[478] ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم: عثمان يحي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ج03، ط 20، 1985. ص 335.

[479] الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص 96. نقلا عن: محمد عبد الله الشرقاوي: الصوفية والعقل، دار الجيل، بيروت، ومكتبة الزهراء بحرم جامعة القاهرة، ط 1، 1995. ص 151.

[480] سهل التستري: تفسير القرآن العظيم. ط: 1، دار السعادة، القاهرة، مصر، 1907. ص 23.

[481] محمد عبد الله الشرقاوي: الصوفية والعقل، ط: 1، دار الجيل، بيروت، ومكتبة الزهراء بحرم جامعة القاهرة، ، 1995، ص 127.

[482] الحكيم الترميذي: معرفة الأسرار، تحقيق: محمد إبراهيم الجيوشي، دار النهضة العربية، 1977. ص 65.

[483] حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، ط: 1، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1987. ص 112.

[484] الفصل السّادس عشر من رسالة زبدة الحقائق: "التصديق بالعلم الأزليّ موقوف على ظهور طور وراء العقل" ص 26.

[485] آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجريّ، مجلد: 2، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط: 5، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان (د– ت). ص 48.

[486] شكوى الغريب، مصدر سابق، ص 29.

[487] التعريفات، ص 227.

[488] الرسالة القشيرية، مرجع سابق، 124، 148، 146، 118، 145.

[489] وهذا يؤيد أن أبواب القرب لا تفتح عند الصوفية إلا بالأذكار والنوافل لا بإقامة الشعائر المفروضة.

[490] كرسي أهل وحدة الوجود.

[491] الرسالة القشيرية، 118– 119.

[492] الكلابذي: التعرّف لمذهب أهل التصوف، مرجع سابق، ص 145.

[493] مشكاة الأنوار، مرجع سابق، ص 23.

[494] ابن عربي: رسالة، ما لا يعول عليه، ج: 1، ص 10.

[495] أسرار الشريعة، ص ص 99 – 100.

[496] شكوى الغريب، مصدر سابق، ص 26.

[497] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ط: 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1986، ص 360.

[498] السهروردي: جكمة الإشراق، ص 342.

[499] السهروردي: حكمة الإشراق، ص 23.

[500] كان هذا الاتّهام موجّهًا للسهروردي من قبل الكثيرين، ابن تيميّة من بينهم الذي فهم من كلام السهروردي ن أنّ الفيلسوف

الذي توغّل في التألّه أفضل من النبيّ الذي لم يتوغّل في البحث.

ننظر: أبو ريّان: أصول الفلسفة الإشراقيّة عند شهاب الدّين السهروردي، ص 107.

[501] يوسف زيدان: الفكرالصّوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصّوفيّة، ط: 2، دار الأمين، مصر، 1998. ص 133.

السهروردي: المشارع والمطارحات (مجموعة في الحكمة الإلهيّة، إستانبول) ص 55.

[502] السهروردي: حكمة الإشراق، ص ص 16 – 17.

[503] السهروردي: حكمة الإشراق، ص 90.

[504] يوسف زيدان: الفكرالصّوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصّوفيّة، مرجع سابق، ص 133.

[505] السهروردي: حكمة الإشراق، ص ص 10 – 11.

[506] الشيرازي: حكمة الإشراق، ص 23.

[507] المرجع السّابق، ص ص 25 – 26.

[508] عثمان يحيى: الصّحف اليونانيّة، الأصول غير المباشرة لفكرة الحكيم المتألّه عند السهروردي، ص 325.

[509] الشّيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص 26.

[510] محمّد السرياقوص: التعريف بالمنطق الصّوري، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980. ص 41.

[511] مصطفى غالب: السهروردي، مرجع سابق، ص ص 45 – 55.

[512] سورة الأحزاب، (33)، آية 72.

[513] السهروردي: مقامات الصوفية، ط1، تحقيق إميل المعلوف، بيروت، 1993. ص 81.

[514] السهروردي: كتاب التلويحات، مصدر سابق، ص ص 70–71.

[515] السهروردي: حكمة الاشراق، مصدر سابق، ص 131.

[516] ننظر: سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء، دار النهار للنشر والتوزيع، السلسلة الفكريّة، 1986، ص 97.

[517] عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964، ص 138.

[518] راجع حول هذه النقاط، حسن حنفي: حكمة الإشراق والفينومنولوجيا، الكتاب التذكاري، مرجع سابق، ص ص 223 – 225.

[519] ننظر: السهروردي: مقامات الصّوفيّة، ترجمة وتحقيق: إميل معلوف، ط: 1، دار المشرق، 1993، ص 71.

[520] السهروردي: حكمة الإشراق، (كوربان)، مرجع سابق، ص 10.

[521] المرجع السّابق، ص ص 156–157.

[522] السهروردي: المشارع والمطارحات، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، المجموعة الأولى، ص 194.

[523] غلام حسين إبراهيم الديناني: إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي ط: 1، دار الهادي للطباعة والنشر، 2005، ص 34.

[524] مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، تقديم محمّد حلمي عبد الوهاب، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللّبناني، ط: 1، 2011. ص ص 69–71.

[525] العقل الهيولانى: وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال، فإن لهم في حال الطفولة وابتداء الخلقة استعداداً محضاً وإلا امتنع اتصاف النفس بالعلوم، وكما تكون النفس في بعض الأوقات خالية عن مبادى نظرى من النظريات فهذه الحال عقل هيولانى للنفس باعتبار هذا النظرى.

[526] العقل بالفعل: وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات أى صيرورة الشخص بحيث متى شاء استحضر الضروريات ولاحظها واستنتج منها النظريات، وهذه الحالة إنما تحصل إذا صارت طريقة الاستنباط ملكة راسخة؛ وقيل هو حصول النظريات وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا تجشم كسب جديد، فالعقل بالفعل على الأول ملكة الاستنباط والاستخصال، وعلى الثانى ملكة الاستحضار.

[527] العقل بالملكة: وهو العلم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها، وما هو إلا الإحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات، فإن النفس إذا أحست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في آلاتها الجسمانية ولاحظت

نسبة بعضها إلى بعض استعدت لأن يفيض عليها من المبدأ صور كلية وأحكام تصديقية فيما بينها، فالمراد بالضروريات أوائل العلوم، وبالنظريات ثوانيها.

[528] العقل المستفاد: هو أن تحصل النظريات مشاهدة. ووجه الحصر في الأربع أن القوة النظرية إنما هي لاستكمال النفس الناطقة بالإدراكات المعتد بها، وهي الكسبية لا البديهيات التى تشاركها فيها الحيوانات. ومراتب النفس في هذا الاستكمال منحصرة في نفس الكمال واستعداده، فالكمال هو العقل المستفاد أى مشاهدة النظريات. والاستعداد إما قريب، وهو العقل بالفعل؛ أو بعيد، وهو العقل الهيولانى؛ أو متوسط، وهو العقل بالملكة.

[529] إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ط: 3، دار المعارف، 1983. ص ص 53–57.

[530] السهروردي: شواكل الحور في شرح هياكل النور، شرح جلال الدّين الواني، تحقيق: محمّد عبد الحقّ ومحمّد كوكن، ط: 1، 2010. ص ص 28– 29 و32.

[531] المرجع السّابق، ص 28.

[532] المرجع السّابق، ص 44– 45.

[533] المرجع السّابق، ص 45 – 46، وحكمة الإشراق، ص 381.

[534] إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، مرجع سابق، ص ص 53–57.

[535] سورة الحديد (57)، الآية: 3.

[536] سورة الشورى (42)، الآية: 11.

[537] الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 258.

[538] أبو ريّان: أصول الفلسفة الإشراقيّة، ص 336.

[539] السهروردي: حكمة الإشراق، ص 501.

[540] أبو ريّان: أصول الفلسفة الإشراقيّة، ص 342.

[541] الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 241.

[542] ابن ساعي: أخبار الحلاج، ص 80.

[543] ولم يحترز من الشمس ولا من المطر وكان يحمل إليه في كلّ عشيّة كوز ماء وقرص من أقراص مكّة". ابن ساعي: أخبار الحلاج، ص ص 75 – 76.

[544] ابن ساعي: أخبار الحلاج، ص 76.

[545] نيكلسون: في التصوّف الإسلاميّ وتاريخه، مرجع سابق، ص 23. وانظر النصّ الأصليّ في كتاب نيكلسون: تراث الإسلام/

The Legacy of Islam Oxford University Press; 1968. p. 212.

[546] القشيري: الرّسالة، مرجع سابق، ص 23.

[547] الطّوسي: اللّمع، ص 100.

[548] عبد الباري محمّد داود: الفناء عند صوفيّة المسلمين وعقائد أخرى، ط: 1، الدّار المصريّة اللّبنانيّة، القاهرة، 1997. ص 157.

[549] أخبار الحلاّج، مصدر سابق، ص 106 – 107.

[550] جلال الدين السيوطي: الحاوي للفتاوي في الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو والإعراب وسائر الفنون. ج: 2. ص 134.

[551] ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين شرح منازل السائرين ج1. ص ص 90 –91.

[552] المرجع السّابق، الصّفحة ذاتها.

[553] مجموع فتاوى ابن تيمية قسم التصوف ج: 11. ص ص 74 – 75.

[554] مجموع فتاوى ابن تيمية، قسم علم السلوك، ج: 10. ص 223.

[555] مجموع رسائل ابن تيمية ص 52.

[556] لقد صار الحلاّج المصلوب في الشعر التركيّ بمثابة الوليّ الأكبر وكذلك تجلّ البكتاشيّة صلب الحلاّج وتكرّم آلامه.

[557] Louis massignon: La Passion de Hallâj; Gallimard, T: I; p. 305.

[558] Izer: L'acte de lecture; théorie de l'efft esthétique, p. 58.

[559] IBID, p. 91.

[560] Wolfgang Iser: L'acte de lecture; théorie de l'effet esthétique, p. 91.

[561] أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية ترجمة: أنطوان أبو زيد، ، المركز الثقافي العربي 1996. ص 21.

[562] ميشال زكريا: الألسنية علم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات –بيروت 1983. ص 180.

[563] سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، دار ندره للطباعة والنشر 1981 ص 13.

[564] وليم راي: المعنى الأدبي، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون، بغداد، 1987. ص 25.

[565] محمّد غلاب: التصوف المقارن، ط: 1، مكتبة نهظة مصر، القاهرة، 1956. ص 38.

[566] محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، ص 280.

[567] عبد المنعم الحفني: معجم المصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت مادة: "ذوق".

[568] سعاد الحكيم: المعجم الصوفي مادة: المعراج الصوفي.

[569] مجموعة مؤلفين: معرفة الآخر، المركز الثقافي القومي، بيروت، 1990. ص 139.

[570] ابن منظور لسان العرب، ج: 1، بيروت ص 131.

[571] يوسف الصديق: المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، ط: 2، الدار العربية للكتاب، تونس، 1980. ص 126.

[572] روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة ترجمة: فواد كامل دار الشؤون الثقافية بغداد، 1987. ص 86.

[573] مطاع صفدي: استراتيجية التسمية منشورات مركز الإنماء القومي –بيروت 1986. ص 293.

[574] المعنى الادبي: ص 17.

[575] مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 60/61، سنة: 1989. ص 43.

[576] إن عدم إضافة (طس) لنص بستان المعرفة، دلالة على أن المعرفة (بالله) ليس لها مفتاح عند الحلاج.

[577] محمد بن فاضل بن مامين: نعت البدايات وتوصيف النهايات، دار الفكر، بيروت، ص 214.

[578] احمد بن علي البوني: شمس المعارف الكبرى مكتبة الثقافة، بيروت ص 62.

[579] عبد الرحمان بدوي: شخصيات قلقة في الاسلام، مرجع سابق، ص 84.

[580] أبو نصر السراج الطوسي: اللّمع، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الله سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ومكتبة المثنى، بغداد، 1960. ص 414.

[581] المرجع السابق، نفس الصفحة.

[582] Iser: L'act de lecture; p. 49.

[583] آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي وزو، الجزائر، 2009. ص 49.

[584] العبارة لعين القضاة، ننظر: ص 1، من رسالة شكوى الغريب.

وقال: "…. عن جفن يلازمه الأرق ووساد لا يفارقه القلق وبكاء طويل وزفرة وعويل، وهم آخذ بمجامع قلبه وزاده كربًا إلى كربه….". نفس الصفحة.

[585] زبدة الحقائق، مصدر سابق، ص 88.

[586] زبدة الحقائق، مصدر سابق، ص 7.

[587] شكوى الغريب، مصدر سابق، ص 3.

[588] المصدر السابق، ص 8.

[589] شكوى الغريب، ص 1.

[590] شكوى الغريب، ص 11.

[591] زبدة الحقائق، مصدر سابق، ص 33.

[592] الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 289.

[593] ننظر: لسان العرب، تاج العروس مادة (ع ش ق). ونراجع أيضا: إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، المرتضى الزبيدي، (9/551)

[594] سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، مرجع سابق، ص 303.

[595] ننظر: الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدّار التونسيّة للنشر، 2008 (3/225).

[596] ننظر في ذلك: موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، مادة (العشق). وانظر نماذج من ذلك أيضا في: شعب الإيمان (1/379)، رقم 457، حلية الأولياء (9/336 – 388، 10/373).

[597] إحياء علوم الدين، 2/1139.

[598] سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، ص 306.

/[599] انظر مثلا باب العين من معاجم الصوفية التالية: معجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني، تحقيق عبدالعال شاهين، دار المنار، مصر الطبعة الأولى 1992. ص 124–151، رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال

للكاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام (2/97). ص 170. جامع كرامات الأولياء للكمشخانوي، (ص 64 – 65). كما لم يورده الشريف الجرجاني في باب العين من تعريفاته 145–160.

أما التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون (ص: 1181) فخالف ذلك، وأورد مصطلح العشق على أنه من مصطلحات القوم، ثم أورد بعض أقوال القوم في الباب، فقال: "حده عند أهل السلوك: بذل مالك، وتحمّل ما عليك، وقيل: هو آخر مرتبة المحبة، والمحبة أول درجة العشق، وقيل: هو عبارة عن إفراط المحبة وشدتها، وقيل: نار تقع في القلب فتحرق ما سوى المحبوب، وقيل:..."، وهكذا، وكما ترى فإنها أقوال تدور جميعا حول المعنى اللغوي، ولا تعتبر هذه الأقوال تعريفات فنية بالمعنى الدقيق كما هو واضح.

[600] ننظر: موسوعة الكسنزان مادة (العشق).

[601] البقرة (2)، الآية: 165.

[602] ابن الدباغ الأنصاري: مشارق الأنوار، تحقيق هـ. ريتر، دار صادر ودار بيروت، 1959. ص 20.

[603] وينبع نقد البعض للمتصوفة ومصطلحاتهم دائما من التفسير الحرفي لنصوصهم وعدم النظر إلى الكنايات والمعاني المجازية، والتي قد يريدونها في أغلب حالهم، وذلك كأن نصوصهم واضحة الدلالة وغير حمَّالة لأوجه متعددة.

[604] الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، مرجع سابق، ص 76.

[605] عاطف جودة نصر: الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيأة المصريّة العامّة للكتاب، 1984. ص 250، 251.

وراجع: عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ط: 1، دار الأندلس، ودار الكندي، 1978. ص 303، 304.

[606] فريد الدين العطار النيسابوري: منطق الطير، ترجمة: بديع محمد جمعة، دار الأندلس، ط 3، بيروت 1984. عن: عبد الله شطّاح: دراسته: مجلة الكلمة، العدد: 74، 2013.

http://www.alkalimah.net/article.aspx?aid=5447

[607] الطواسين (طاسين الفهم)، مصدر سابق، ص 137.

[608] الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص 321.

ومن البسيط قال: وطائر حلّ أرض الشّام أفرده فقد الأليف له نطق بإضماء

المصدر السّابق، ص 302.

[609] الطواسين (طاسين النقطة)، مصدر سابق، ص 148.

[610] الطواسين (طاسين الدّائرة)، مصدر سابق، ص 146

[611] الطواسين، مصدر سابق، ص 178 – 179.

[612] زبدة الحقائق، ص ص 99 – 100.

[613] Wolfgang Iser: L'acte de lecture; théorie de l'effet esthétique, p. 91.

[614] سورة فاطر (35)، الآية: 1.

[615] مصطفى غالب: السهروردي، مرجع سابق، ص ص 81 – 82.

[616] المرجع السّابق، ص ص 84.

[617] الطواسين، مصدر سابق، طاسين الفهم، ص 146.

[618] الطواسين، مصدر سابق، طاسين التنزيه، ص 168.

[619] ديوان الحلاج ص 42.

[620] نقلا عن لويس ماسنيون: في المنحى الشخصيّ لحياة الحلاّج، ضمن: شخصيات قلقة في الإسلام، ص 131.

[621] ماري شيمل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مرجع سابق، ص 295.

[622] كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، مصدر سابق، ص 18.

[623] زبدة الحقائق، مصدر سابق، ص 100.

[624] ميرسيا إلياد: مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة. دار كنعان للدراسات والنشر، الطبعة: 1، دمشق 1991. ص 79.

[625] Wolfgang Iser: L'acte de lecture; théorie de l'effet esthétique; p. 59.

[626] RUSSELL Bertrand: Mysticism and Logic, Selected Papers The Modern Library, New York, 1957, p. 16.

[627] كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاج، مصدر سابق، ص 23.

[628] المصدر السّابق، ص 48.

[629] المصدر السّابق، ص 53.

[630] كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاج، مصدر سابق، ص 69.

[631] المصدر السّابق، الصفحة ذاتها

[632] محمد جلال شرف: دراسات في التصوّف الإسلاميّ، شخصيات ومذاهب، مرجع سابق، دار المعرفة الجامعيّة، الاسكندريّة، 1991. ص 345.

[633] محمّد بن الطيّب: وحدة الوجود في التصوّف الإسلاميّ، ط: 1، دار الطّليعة بيروت، 2008. ص 78.

[634] Louis Massignon: La passion de Hallâj, Tome III, pp. 224-225.

[635] جاسم عزيز السيّد: متصوّفة بغداد، ط: 2، المركز الثقافي العربي، 1997. ص ص 173 – 174

[636] سمير السعيدي: كتاب الحلاّج، ط: 1، دار الملتقى للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، 2004، ص ص 13 – 14.

[637] الزبدة، ص 23.

[638] المصدر سابق، ص 60.

[639] الزبدة، ص 99.

[640] ننظر: مصنفات عين القضاة الهمداني، طهران 1962، ص 124.

[641] أبو العلا عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص 20.

[642] قسّم ماسنيون كتب السهروردي بحسب مراحل ثلاث من حياته الرّوحيّة والمعرفيّة، ففي مرحلة الشّباب ألّف "الأرواح العماديّة" و"هياكل النور" و"الرسائل". ثمّ المرحلة المشائيّة، وفيها ألّف "التلويحات" و"المقامات" و"المطارحات" و"المناجاة". ثمّ

المرحلة السينوية الأفلاطونيّة وفيها وضع "حكمة الإشراق" و"كلمة التصوّف" و"رسالة في اعتقاد الحكماء".

ننظر: Louis Massignon: Recueils de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam (Collect, de textes inédits, 1). Paris, Geuthner, 1930. p. 113.

[643] محمد الكحلاوي: مقاربات وبحوث في التصوّف المقارن، دار الطّليعة، بيروت، ط: 1، 2008. ص 113. نقلا عن إميل معلوف: مقدّمة تحقيق كتاب: اللّمحات للسهروردي، دار النهار للنشر، بيروت، 1991، ص 24.

[644] شمس الدّين الشهرزوري: تاريخ الحكماء، طرابلس، 1987، ص 387.

[645] السهروردي: المطارحات، مرجع سابق، ص 74.

[646] محمد الكحلاوي: مقاربات وبحوث في التصوّف المقارن، مرجع سابق، ص 117.

[647] الدراسة استفادت من مقال منشور للباحث: محمد علي آذرشب (أستاذ في جامعة طهران) بالموقع التّالي:

http://www.azarshab.com/Default.asp?Page=ViewData&Dir=Maqalat&File=35

بعنوان: شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي الحلبي.

يعتبر السهروردي من رموز التواصل العربي – الإيراني اهتمّ به الأوربيون أكثر من العرب وأكثر من الإيرانيين أنفسهم. وأذكر من هؤلاء المهتمين الغربيين (بروكلمان) في كتابه "تاريخ الأدب العربي"، فقد تقصّى النسخ الموجودة من مؤلفات السهروردي بالمكتبات العالمية. ثم (ريتر) الذي قضى سنوات طويلة في اسطنبول يبحث عن السهروردي، و(ماسينيون) الذي تناول حياة السهروردي العلمية، وحاول أن يحيط بالتطور الفكريّ في منظومة هذا العالِم في كتابه "تاريخ التصوف".

ويأتي (هنري كوربان) على رأس المستشرقين الذين اهتموا بالسهروردي فقد قضى عمره كلّه في دراسة فلسفة الإشراق وشيخها السهروردي. وأشير هنا إلى أن تلميذ (كوربان) وزميله الباحث سيد حسين نصر قد بذل جهوداً متميّزة في بلورة أفكار السهروردي بعد دراسات موسعة فيما كتبه هذا الفيلسوف الصوفي باللغتين العربية والفارسية.

[648] مصطفى غالب: السهروردي، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، 1982، ص 42.

[649] مصطفى غالب: السهروردي، مرجع سابق، ص ص 44 – 45 (بتصرّف).

[650] ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص ص 39 – 40. بيروت، سنة 1312هـ.

[651] ‹‹شمس الحقائق›› مختارات من كليات ديوان شمس تبريز لرضا ولي خان هدايت، ص 257. طبعة تبريز، 1316شمسية. وتوجد في ‹‹كليات شمس تبريز›› ص 460، طبع الهند، مطبعة منشي نول كشور في لكهنو، مع زيادات واختلاف في الرواية.

[652] ترجم نيكلسون هذه القصيدة بتصرف كبير في ما ترجمه من ‹‹قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز›› (ص: 344)، ومن هنا جائت ترجمة: أبي العلا عفيفي عن ترجمة نيكلسون غير متمشية مع الأصل الفارسي نظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه، دراسات قام بها نيكلسون، وترجمها عفيفي، ص 95، القاهرة سنة 1956).

[653] نيكلسون: دراسات في التصوف الاسلامي، ص 199– 266، كمبردج سنة 1921.

وعقد الزنار كناية عن اعتناق المسيحية واليهودية والمجوسية. واليد هو الصنم الهندوكي والبوذي، والمقصود: بيت أو معبد اليد.

[654] أمبرتو إيكو: الأثر المفتوح، ترجمة: عبد الرّحمان بو عليّ، ط: 2، دار الحوار، سوريّة، 2002. ص ص 10 – 11.

[655] ابن ساعي: أخبار الحلاّج، مصدر سابق، ص 84.

[656] مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق/منشورات معهد علوم إنساني ومطالعات فرهنكي/ط. الثالثة 1380هـ ش./ج1 ص 483.

[657] ابن ساعي: أخبار الحلاّج، مصدر سابق، ص 52.

[658] نقلاً عن شعاع أنديشه وشهود در فلسفه سهروردي/ديناني – غلام حسين/منشورات الحكمة/بالفارسية/ص: 47.

[659] الطواسين، مصدر سابق، طاسين الفهم، ص 137.

[660] هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 282.

[661] ماسنيون: في المنحى الشخصيّ لحياة الحلاّج، مرجع سابق، ص 59.